Supplément à la « Vie Spirituelle »
Juin 1926

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart

Après avoir donné quelque soupçon de l'intérêt que présentent, aux points de vue historique et philologique, les listes des 49 et 59 propositions de 1326, nous devrions nous arrêter longuement sur l'immense importance de ces documents pour fixer la doctrine originelle d'Eckhart. Il faudrait ensuite continuer l'examen des deuxième et troisième phases du procès, examen qui soulève, à son tour, de multiples problèmes.

Tout ce travail est en majeure partie achevé (1) et sera publié dès que nous aurons pu examiner quelques manuscrits de bibliothèques étrangères, indispensables, me paraît-il, pour la solution des questions en jeu.

Nous nous bornerons donc, pour clore notre série d'articles dans cette Revue, et pour ainsi dire en guise de spécimen de ce que nous entendons faire, à étudier la doctrine de maître Eckhart sur la théologie négative, telle que nous la trouvons exposée dans la seconde liste de 1326. Comme nous n'aurons une idée exacte de la pensée d'Eckhart, qu'en la mettant en rapport avec la doctrine traditionnelle sur ce point, nous commencerons par donner un bref aperçu sur l'histoire de la théologie négative, et nous pour-

(1) Dans le premier fascicule des *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, qui seront publiées à la librairie Vrin, nous donnerons une édition critique des documents du ms. 336 de Soest. — Notre volume sur Eckhart paraîtra ultérieurement.

(2) DANIELS, p. 61, 7.

rons ainsi entrer plus facilement dans l'intelligence de la proposition sus-dite.

§ 1. — *Bref aperçu sur l'histoire de la théologie négative.*

Dans le *De potentia*, saint Thomas a résumé avec une splendide sobriété les différents modes ou les différents stades de notre connaissance de Dieu. Par une première démarche de l'esprit, la plus simple et la plus spontanée, nous affirmons de la cause ce qui se trouve dans l'effet. Ayant constaté que l'homme est intelligent, nous formulons cette conclusion : Dieu est intelligent. A ce premier stade, ce qui nous frappe surtout, c'est la ressemblance entre l'effet et la cause, en notre cas, entre Dieu et l'homme. Nous insistons sur l'unité du concept analogique d'intelligence appliqué à l'homme et à Dieu. Mais voici qu'un jour, nous abordons d'une façon plus savante l'étude de la nature divine; dès les premières questions nous nous apercevons que Dieu n'est pas un corps, un composé comme nous; qu'en lui, il n'existe aucune distinction, que son essence est son existence et que, de ce seul chef, il y a entre lui et nous un abîme infini : Lui étant l'Être par essence, nous, être seulement par participation. Nous constatons de plus qu'on ne peut enfermer la réalité divine dans aucune des catégories que nous expérimentons. Dieu ne peut être ni genre, ni espèce. Et cela encore est gros de conséquence : Dieu est en dehors de tout genre, il est indéfinissable, absolument transcendant à tout ce qui est; en Lui, tout est acte et tout est un. Cette série d'équations aboutissant en fin de compte à l'unité toute simple, brouillent tous nos concepts habituels; s'il en est ainsi, l'intelligence de Dieu n'est donc point comme la nôtre. Pour faire acte d'intellect, nous avons besoin, nous, de recevoir des impressions du dehors; le concours des sensations et des images nous est nécessaire; nous ne progressons que lentement et avec effort. Mais Dieu n'a pas à recevoir d'impressions. De plus,

son intelligence s'étend par le même acte à toutes les réalités présentes et à toutes celles qui s'échelonnent dans le temps; et cet acte lui-même s'identifie avec son être éternel et infini; il est, par conséquent, aussi incompréhensible pour une créature et aussi indéfinissable que l'être de Dieu.

Ce qui retient maintenant notre esprit, ce n'est plus la ressemblance, mais la diversité du mode de l'intelligence divine et de l'intelligence humaine, diversité toute prête à rompre l'unité de notre concept analogique. Attribuer à Dieu notre concept d'intelligence, construit à la mesure de l'intelligence humaine, nous paraît une impertinence et un blasphème. Non, Dieu n'est pas intelligent. Ce n'est pas la négation de l'agnostique, refusant radicalement à notre intelligence le pouvoir d'atteindre Dieu. On ne veut pas non plus dénier à Dieu la perfection et la richesse d'être qui se trouve dans l'intelligence humaine. Par cette négation, on veut signifier que le mode infini de l'intelligence divine nous est inattingible. En d'autres termes, cette négation veut signifier en Dieu un excès, et en nous une faiblesse.

Mais cette seconde formule : Dieu n'est pas intelligent, peut prêter à équivoques surtout pour des esprits bornés. Ces derniers n'apercevront dans cette négation que son aspect négatif — alors qu'elle est toute chargée de signification positive. Ce n'est plus seulement une équivoque; c'est une profonde erreur. Car tout de même, malgré le mode si différent de l'intelligence humaine et de l'intelligence divine, il existe toujours entre elles ce lien de causalité, cet *ordo causati et causae*, qui nous permet légitimement de passer du fini à l'infini et de conclure analogiquement de l'un à l'autre. Nous avons dans les perfections créées une représentation, très lointaine sans doute, mais vraie, de la perfection de Dieu. L'intelligence de Dieu n'est pas le contraire de l'intelligence de l'homme. Si l'homme est intelligent, je peux donc dire que Dieu est intelligent, mais qu'il l'est d'une façon infiniment supérieure à la créature; en d'autres termes qu'il est super-intelligent. C'est la

formule même de la méthode d'éminence (1). Elle corrige ce que notre première affirmation avait de trop simpliste et notre négation, de trop absolu. Elle maintient à la fois l'unité et la diversité de notre concept d'intelligence appliqué à Dieu et à l'homme. Elle représente la réflexion dernière et équilibrée de notre raison qui, tout en reconnaissant notre faiblesse vis-à-vis de l'infini, maintient cependant notre pouvoir de l'atteindre.

Ce qui nous intéresse particulièrement ici, c'est la connaissance de Dieu, par mode de négation. Il y a longtemps que les théologiens se sont prononcés sur ce mode de connaissance. Dans ses *Stromates*, Clément d'Alexandrie écrit (2) : « Parler de Dieu est la chose la plus difficile.

(1) S. Thomas, *De potentia*, q. VII, a. 5, ad 2^{um} : « Et ideo, secundum doctrinam Dionysii, tripliciter ista de Deo dicuntur. Primo, quidem affirmative, ut dicamus : Deus est sapiens. Quod quidem de eo oportet dicere propter hoc quod est in eo similitudo sapientiae ab ipso fluentis. Quia tamen non est in Deo sapientia qualem nos intelligimus et nominamus, potest vere negari, ut dicatur : Deus non est sapiens. Rursum quia sapientia non negatur de Deo quia ipse deficiat a sapientia, sed quia supereminentius est in ipso quam dicatur aut intelligatur, ideo oportet dicere quod : Deus sit supersapiens. Et sic per istum triplicem modum loquendi secundum quem dicitur Deus sapiens, perfecte Dionysius dat intelligere qualiter ista Deo attribuantur. »

(2) Clément d'Alexandrie, *Stromates*, lib. V; *Patr. gr.*, t. IX, col. 121 : « Ναὶ μὴν ὁ δυσμεταχειριστότατος περὶ Θεοῦ λόγος, οὗτός ἐστιν. Ἐπεὶ γὰρ ἀρχὴ παντὸς πράγματος δυσεύρετος, πάντως που ἡ πρώτη καὶ πρεσβυτάτη ἀρχὴ δύσδεικτος, ἥτις καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν αἰτία τοῦ γενέσθαι καὶ γενομένους εἶναι. Πῶς γὰρ ἂν εἴη ῥητὸν, ὃ μήτε γένος ἐστὶ, μήτε διαφορὰ, μήτε εἶδος, μήτε ἄτομον, μήτε ἀριθμός. ἀλλὰ μήτε συμβεβηκός τι, μηδὲ ᾧ συμβέβηκέ τι; Οὐκ ἂν δὲ ὅλον εἴποι τις αὐτὸν ὀρθῶς. ἐπὶ μεγέθει γὰρ τάττεται τὸ ὅλον, καὶ ἔστι τῶν ὅλων πατήρ. Οὐδὲ μὴν μέρη τινὰ αὐτοῦ λεκτέον. ἀδιαίρετον γαρ τὸ ἕν. διὰ τοῦτο δὲ καὶ ἄπειρον, οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξήτητον νοούμενον, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀδιάστατον, καὶ μὴ ἔχον πέρας. Καὶ τοίνυν ἀσχημάτιστον, καὶ ἀνωνόμαστον. Κἂν ὀνομάζωμεν αὐτό ποτε οὐ κυρίως. καλοῦντες ἤτον ἕν, ἢ τάγαθὸν, ἢ νοῦν, ἢ αὐτὸ τὸ ὄν, ἢ Πατέρα, ἢ Θεὸν, ἢ Δημιουργὸν, ἢ Κύριον, οὐχ ὡς ὄνομα αὐτοῦ προφερόμενοι λέγομεν, ὑπὸ δὲ ἀπορίας ὀνόμασι καλοῖς προσχρώμεθα ἵν' ἔχῃ ἡ διάνοια, μὴ περὶ ἄλλα πλανωμένη, ἐπερείδεσθαί τούτοις. » Voir éd. de Leipzig, 1906, t. II, p. 380, 14, 381, 1.

C'est en effet ce qu'il y a de plus difficile, que de parler du principe de toutes choses. Qu'il est donc difficile de s'exprimer sur ce principe à la fois le premier et le plus éloigné, cause de l'existence et de la permanence dans l'être de toutes les autres réalités. Comment parler, en effet, de ce qui n'est ni genre, ni différence spécifique, ni espèce, ni individu, ni nombre, ni accident, ni sujet d'accident. A vrai dire, on ne peut pas l'appeler un tout, car le tout n'est dit que de la grandeur; de plus, Dieu est père de n'importe quel tout. On ne peut dire non plus qu'il représente quelques parties de ce tout; car en l'Un, il n'y a point de division. Il est l'Infini, non pas parce qu'il est conçu sans limite, mais parce que, vraiment, il n'a aucune dimension, et qu'il n'a pas de fin. Et c'est pourquoi il n'a pas de figure, et ne peut être nommé. Si parfois cependant nous l'appelons Un, Bon, Esprit, l'Être même, Père, Dieu, Créateur, Seigneur, prenons-y garde : ces noms ne sont point ses noms propres. Nous nous en servons, parce que nous ne pouvons trouver le nom qui lui convient. »

Saint Augustin, de son côté, s'exprime de la sorte : « *Omnia dici possunt de Deo, et nihil digne dicitur de Deo* (1). » « *Deus, ineffabilis est, facilius dicimus quid non sit, quam quid sit.* Qu'est-ce que Dieu? Je ne peux exprimer que ce qu'il n'est pas (2). »

Mais le véritable théoricien de la théologie négative est

(1) Saint Augustin, *In Ioannem*, tr. XIII, n° 5 ; *Patr. Lat.*, t. XXXV, col. 1495.

(2) Idem, *Enarratio in psalmum* LXXXV, n° 12 ; *Patr. Lat.*, t. XXXVI, col. 1090. « Deus ineffabilis est; facilius dicimus quid non sit, quam quid sit. Terram cogitas : non est hoc Deus; mare cogitas : non est hoc Deus; omnia quae sunt in terra, homines et animalia : non est hoc Deus; omnia quae sunt in mari, quae volant per aerem : non est hoc Deus; quidquid lucet in coelo, stellae, sol et luna : non est hoc Deus; ipsum coelum : non est hoc Deus; Angelos cogita, Virtutes, Potestates, Archangelos, Thronos, Sedes, Dominationes : non est hoc Deus. Et quid est? Hoc solum potui dicere, quid non sit. Quaeris quid sit? Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit. »

évidemment l'auteur de la *Hiérarchie céleste*, des *Noms divins*, de la *Théologie mystique*. Dans mes études sur le pseudo-Denis qui seront publiées prochainement, je traiterai longuement cette question. Je me bornerai, ici, à quelques remarques indispensables pour mon sujet.

L'idée centrale du pseudo-Denis sur notre connaissance négative de Dieu, et sur la façon la plus adéquate de parler de l'Infini, se résume dans cet axiome de la *Hiérarchie céleste* : « Εἰ τοίνυν αἱ μὲν ἀποφάσεις ἐπὶ τῶν θείων ἀληθεῖς, αἱ δὲ καταφάσεις ἀνάρμοστοι (1). » Hilduin, l'auteur de la première version gréco-latine de Denis (2), traduit ainsi cet axiome : « *Si igitur sententiae quidem in divinis verae sunt, professiones autem inconvenientes* (3). » Scot Erigène donne du même texte de Denis une traduction un peu plus claire, qui allait avoir dans la théologie médiévale une fortune considérable : « *Si igitur depulsiones in divinis verae, intentiones vero incompactae* (4). » Cette idée essentielle de la mystique dionysienne allait entrer dans la théologie par Scot lui-même, par son *Commentaire de la Hiérarchie céleste* (5). Et dès lors il est facile d'en marquer par quel-

(1) Voir *Patr. gr.*, t. III, col. 141, 3e ligne. Ce texte se lit exactement sous la même forme dans le ms. 437, fol. 6v, 5e l. du fonds grec de la bibliothèque nationale de Paris, qui représente, comme nous le montrerons bientôt, l'original occidental des écrits du pseudo-Denis.

(2) Voir notre étude, *Hilduin et la première traduction des écrits du Pseudo-Denis*, dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, janvier-mars 1923, p. 23-40; et *Le texte intégral de la traduction du Pseudo-Denis*, dans la *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, de Louvain, 1925, p. 33-50; 197-214.

(3) Voir ms. latin de la B. N. de Paris, 15645, fol. 38v-a. Cette version sera publiée intégralement dans nos *Études sur les versions et les commentaires de Denis, du IXe au XIIIe siècle*.

(4) Voir *Patr. lat.*, t. CXXII, col. 1041 c.

(5) Scot Erigène, *Expositiones super Ierarchiam coelestem*, cap. II, § 3. *Patr. lat.*, t. CXXII, col. 155. « Si, inquit, depulsiones, hoc est negationes, quas Graeci ἀποφάσεις vocant, in divinis significationibus verae sunt, non autem intentiones, affirmationes videlicet, quas καταφάσεις dicunt, eisdem divinis significationibus incompactae et convenientes sunt. Vere enim negatur Deus aliquid eorum, quae

ques jalons la pénétration dans les spéculations occidentales. Hugues de Saint-Victor (1) ne voit aucun tempérament à apporter à la pensée de Denis. Thomas Gallus (2), un

sunt, non autem vere aliquid eorum praedicatur esse, quoniam super omnia superessentialiter ab omnibus removetur. Profecto obscuritati arcanorum, hoc est ineffabilium multo aptior est per dissimiles formationes quam per similes manifestatio. Ac si diceret : Si vera est negatio in divinis rebus, non autem vera sed metaphorica affirmatio ; vere enim dicitur Deus invisibilis, non autem visibilis vere ac proprie dicitur, similiter infinitus, incomprehensibilis vere de eo praedicatur, finitus vero et comprehensibilis non proprie, sed modo quodam loquendi... *Et ut planius dicam, plus intelligo Deum, dum audio de ipso praedicantem : essentia non est, bonitas non est quoniam superessentialis est, et plus quam bonus, quam dum audio : essentia est, bonitas est.* »

(1) HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Expositio in Hierarchiam coelestem*, lib. III ; *Patr. lat.*, t. CLXXVII, col. 974 : « Quia expressius et magis proprie Deum non esse quidquam esse dicimus, cum et esse aliquid, et non esse veraciter dicamus, manifestum est in divinis, id est iis quae de Deo dicuntur et Deo attribuuntur, negationes veras esse, id est proprias ; affirmationes vero incompactas, id est improprias et non cohaerentes, quoniam dissimilia jungere et coaptare conantur secundum illum modum dicendi, quo de Deo formari non potest aliter humana locutio. Si autem negationes in divinis verae sunt, id est propriae, et affirmationes incompactae, id est impropriae, manifestum est quoniam obscuritati arcanorum revelandorum magis apta est manifestatio facta per dissimiles formationes, quam per similes ; quoniam illa removendo quasi per negationem quid non sit Deus demonstrare nititur ; ista vero ponendo, quasi per affirmationem quid sit ostendere conatur. »

(2) THOMAS GALLUS, *Paraphrasis de angelica Hierarchia*, imprimé entre autres dans *D. Dionysii cartusiani opera omnia*, Tournai, 1912, t. XV, p. 63 : « Alius autem modus est manifestandi divina vel coelestia per negationes et remotiones dissimilitudinum, ut quando dicitur in Scripturis invisibilis, interminabilis, incomprehensibilis : quibus omnibus non quod ipse est, sed quod ipse non est, signatur. Et iste modus secundus efficacius non inducit ad cognitionem Dei, quoniam sicut secretius ab apostolica doctrina accepimus, non proprie dicitur Deus aliquid existens aut intelligibile. Unde omnia possunt ab ipso vere et proprie removeri, nihil autem proprie affirmari. Secundus autem modus plus congruit negationibus, quae propriae magis sunt, quam primus. Vere enim ignoramus supersubstantialem et incomprehensibilem et ineffabilem infinitatem ipsius, quae ipsam excedit unitionem. »

autre victorin, le plus anti-intellectualiste des théologiens du XIII[e] siècle — dont nous sommes arrivés après des années de recherche à fixer la physionomie et que nous ferons bientôt connaître — se montre, comme il fallait s'y attendre, un partisan enthousiaste de cette doctrine de Denis (1).

Albert le Grand, dont on veut faire le père de la mystique allemande, ne dit rien d'important sur la théologie négative dans son *Commentaire de la Hiérarchie céleste* (2), mais se prononce maintes fois sur cette question, même dans ses autres commentaires sur Denys, comme nous aurons l'occasion de le montrer longuement. Aucune de nos affirmations sur Dieu n'est vraie, d'après lui. Nous parlons de Dieu comme nous le pouvons. Entre lui et les créatures, il n'y a rien de commun : aucune communication, soit dans un genre, soit dans une espèce; on peut même dire qu'entre Lui et nous, il n'y a pas de rapport d'analogie, si on veut retrouver dans ce rapport d'analogie quelque chose d'un qui serait en Dieu et dans les créatures (3). Il n'y a qu'une relation d'imitation qui fait que les réalités causées imitent, comme elles le peuvent, la cause dont

(1) ALAIN DE LILLE, dans ses *Theologiae Regulae*, consacre, lui aussi, une règle à ce principe dionysien : « *Omnes affirmationes de Deo dictae incompactae, negationes vero verae.* » (*Patr. lat.*, t. CCX, col. 630).

(2) ALBERT LE GRAND, *De coelesti Hierarchia*, ch. II, § 8; éd. de Paris, t. XIV, p. 46.

(3) IDEM, *De theologia mystica*, cap. I, § 3; *ibid.*, p. 825 : « Sed dicendum, quod ad hoc quod effectus praedicetur de causa, oportet quod causa et effectus sint communicantia aliquo modo : unde dico, quod quamvis Deus non communicet cum creaturis in genere, vel specie, vel analogia per quam aliquid unum sit in ipso et creaturis; communicat tamen quadam analogia imitationis, secundum quod alia imitantur ipsum, quantum possunt. » Il ne faudrait pas vouloir faire rentrer de force dans les cadres de la doctrine de l'analogie les idées d'Albert le Grand sur ce même thème. Cette expression *analogia per quam aliquid unum* signifie non pas évidemment une analogie de proportion, mais une espèce d'univocité. Remarquons aussi que cette formule *analogia imitationis* n'est pas accidentelle chez Albert le Grand; on la retrouve fréquemment dans ses œuvres.

elles procèdent : « *Dicendum quod Deus non habet aliquid commune, quod sit in ipso et creaturis, nec ut species, nec ut genus, nec ut principium analogiae : sed est ibi tantum communitas imitationis, qua causata imitantur causam quantum possunt : et haec non est vera communitas : et ideo nulla est de Deo vera praedicatio apud nos, sed loquimur sicut possumus de ipso* (1). » Ce sont là, comme on le voit, des paroles très hardies. Albert le Grand n'a-t-il pas été, lui aussi, accusé d'hérésie?

A son tour, saint Thomas a commenté, en de nombreux passages de ses œuvres, l'axiome dionysien : *Negationes de Deo sunt verae, affirmationes vero incompactae vel inconvenientes,* axiome qu'il cite d'après une formule combinée de la traduction de Scot et de Sarrazin. Qu'on lise par exemple *Summa theologica,* Iª P., q. XIII, a. 12; *Commentaire des Sentences* I Lib., D. IV, q. II, a. 1 ; D. XXXIV, q. III, a. 1. *Quaestio disputata De potentia,* q. VII, a. 5; q. IX, a. 7; *Commentaire du De causis,* lib. VI (2). Dans son *Commentaire des noms divins,* — que nous regardons comme la toute première œuvre de saint Thomas, œuvre d'écolier — notre docteur est revenu à maintes reprises sur ce principe central de la mystique dionysienne. Et nous trouvons ces formules qui pourraient effaroucher des esprits non prévenus : *Deus est nihil* (3) ; *Deus est non exis-*

(1) *Ibid.*, cap. II, § 2, p. 841. — Je signale aussi ce passage d'Albert le Grand : « Deus est causa omnium, et tamen essentialiter est super omnia : et ideo quamvis ponantur taliter omnium affectiones in ipso, tamen multo magis essentialiter omnia removentur ab ipso, quia ipse nihil est eorum : et illae negationes non sunt oppositae illis affirmationibus, quia non sunt secundum idem : sed oportet causam omnium ponere et super negationes et super affirmationes, quia per neutrum eorum comprehenditur quidditas Dei. » (*Ibid.*, cap. I, § 3, p. 824.)

(2) Sur ces textes, voir J. DURANTEL, *Saint Thomas et le Pseudo-Denis,* Paris, Alcan, 1919, p. 73.

(3) SAINT THOMAS, *De divinis nominibus,* cap. I, lect. III ; éd. de Parme, t. XV, p. 271. « Hoc enim est ultimum ad quod pertingere possumus circa cognitionem divinam in hac vita, quod Deus est supra omne id quod a nobis cogitari potest; et ideo nominatio Dei quae est per

tens (1); *Deus est non ens* (2). Mais évidemment il n'y a pas à s'y tromper. Entre le *non ens* divin et le *non ens* de la matière première ou du mal, il y a un abîme infini. Le *non ens* de la matière première et du mal est le néant de négation et de privation, tandis que le *non ens* divin est dit néant parce que nous ne pouvons en scruter l'immensité.

Et qu'on ne s'y méprenne pas. Saint Thomas ne fait pas seulement un simple commentaire objectif du troisième livre du Pseudo-Denis. C'est toute la doctrine dionysienne sur la théologie négative qu'il s'incorpore — et cela tout au début de sa carrière littéraire et de sa vie intellectuelle (3). Je crois même qu'il serait plus juste de dire qu'il

remotionem, est maxime propria : etenim illi qui sic laudant Deum per remotionem, « per illuminationem » Dei « vere et supernaturaliter » sunt « hoc edocti ex beatissima conjunctione ad Deum »; qui Deus cum sit « omnium existentium causa », ipse « nihil » est existentium, non quasi deficiens ab essendo, sed supereminenter segregatus ab omnibus... Et hic igitur est primus modus Dei nominationem per abnegationem omnium ea ratione quod ipse est super omnia; et quidquid est quocumque nomine signatum, est minus eo quod est Deus : quia excedit nostram cognitionem, quam per omnia a nobis imposita exprimimus. »

(1) IDEM, cap. IV, lect. II, *ibid.*, p. 299 b. « ... « si fas est dicere », illud « bonum, quod est super omnia existentia, et non existens... » nominatur « secundum ablationem ab omnibus » per nomina negativa, non propter defectum, ut materia prima, sed propter excessum. »

(2) IDEM, cap. IV, lect. XIII; *ibid.*, p. 322 a. « ... et quod dicitur non existens, dicitur de summo bono, et est etiam in eo, non quidem per defectum, sicut dicitur et materia prima et de pura negatione vel privatione, sed supersubstantialiter. Deus etiam dicitur non existens, non quia deficiat ab existendo, sed quia est super omnia existentia. » — Lire aussi la belle introduction au chapitre V de ces *Noms Divins*; *ibid.*, p. 345 a.

(3) Dans son *Commentaire des Métaphysiques* (vers 1265) (voir *Bibliographie Thomiste* par P. Mandonnet, O. P., et J. Destrez, O. P., dans *Bibliothèque Thomiste*, t. I, p. XII) ayant à parler de la connaissance des premiers principes, je remarque, par exemple, que saint Thomas s'exprime ainsi : « Simpliciora autem quae sunt priora et notiora secundum naturam, cadunt in cognitionem nostram per posterius. Inde est quod prima rerum principia non definimus nisi per negationes posteriorum; sicut dicimus quod punctum est, cujus pars non est; et Deum cognoscimus per negationes, inquantum dicimus

s'agit ici moins d'une doctrine que d'un état d'âme. Et cet état d'âme, nous le retrouvons chez un disciple d'Albert le Grand, un condisciple de saint Thomas, Ulrich de Strasbourg, auteur de la *Summa de Bono*. Comme nous l'avons montré (1), cette *Summa de Bono* a cette particularité que les deux premiers livres se présentent comme un commentaire des *Noms divins*, enrichi des principaux textes de la *Théologie mystique*. Ce n'est pas seulement l'influence albertinienne que nous retrouvons dans Ulrich, mais la synthèse dionysienne, dans ses principales conclusions, y compris évidemment la doctrine sur la théologie négative qu'Ulrich analyse avec une remarquable finesse (2). Avec Ulrich nous sommes tout près de l'époque de Maître Eckhart dont nous pouvons désormais examiner la doctrine.

§ 2. — *Doctrine de maître Eckhart sur la théologie négative, d'après la seconde liste de 1326*

Nous lisons, dans la seconde liste de 1326, un article dont le texte nous est connu, mais que je répète ici pour faciliter la lecture de ce qui va suivre :

Deum incorporeum esse, immobilem, infinitum. » (*Comm. des Mét.*, lib. X, lect. II.)

(1) P. THÉRY, Originalité du plan de la « Summa de Bono » d'Ulrich de Strasbourg, dans *Revue Thomiste*, 1922, p. 376.

(2) Voir les textes que nous avons publiés dans la *Vie Spirituelle*, Supplément, novembre 1923, p. [31]. « Quartus modus cognitionis est per eminentiam, quia cum perfectiones divinas a rebus creatis sumimus, sic eas intelligimus sicut in rebus creatis sunt, et ab illa ratione eis nomina imponimus, et cum causatum imperfectiori modo habeat quam sua causa id quod commune est ambobus, patet quod hujusmodi nomina Deo non proprie competunt, nisi significentur cum excessu, secundum illud *Matt. VI : Panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie*; sic enim Deus dicitur non substantia, sed supersubstantia, non essentia, sed superessentialis essentiis, propter quod iste negationes non opponuntur affirmationibus, quia non sunt secundum idem. » Et Ulrich continue en comparant sur quatre principaux points la théologie qui procède par négation et celle qui procède par affirmation.

« *Quinquagesimus quartus in sermone qui incipit* : « *Quasi stella matutina in medio nebule* », *sic habet : Deus non est bonus nec melior nec optimus. Ita male dico quandocunque deum voco bonum ac si ego album vocarem nigrum* (1). »

Ce texte se retrouve, nous l'avons déjà dit, dans la seconde liste d'accusation ; il est maintenu comme « malsonnant » dans le catalogue de Jean XXII.

Nous sommes maintenant à même de comprendre la signification profonde de ce texte. Mais ce n'était possible qu'en s'élevant à la hauteur de point de vue de ces théologiens, hommes de Dieu, qui avaient à un degré éminent le sentiment de la transcendance divine. Pour l'historien, cette doctrine d'Eckhart ne contient aucun élément nouveau. C'est une doctrine de tradition, et comme on peut s'en rendre compte, de la plus orthodoxe des traditions. Ce que Lichtenberger dit des mystiques allemands en général s'applique parfaitement au cas présent que nous étudions : « Dans l'histoire du dogme chrétien, les mystiques allemands ne comptent pas. Ils n'ont rien dit qu'on ne puisse retrouver avant eux, chez Origène, Plotin, ou Denys de l'Aréopage, saint Augustin, saint Bernard ou Thomas... Ils n'ont pas frayé de voies nouvelles; ils n'ont guère fait autre chose que de broder de nouvelles variations sur des thèmes empruntés à leurs prédécesseurs (2). »

Quand Eckhart nous dit que Dieu n'est pas bon, *Deus non est bonus*, il faut — je m'excuse d'insister, tellement la chose est évidente — l'interpréter comme nous interprétons le *Deus est nichil*, *Deus est non ens*, ou d'autres textes similaires de Denis, de Scot Erigène, de Hugues de Saint-Victor, de Thomas Gallus, d'Albert le Grand, de saint

(1) Daniels, *op. cit.*, p. 61.

(2) H. Lichtenberger, *Le mysticisme allemand*, dans *Revue des Cours et Conférences*, 19 mai 1910, p. 444. Cette idée est reprise, mais sans nuance, par J. Bernhart, *Die philosophische Mystik des Mittelalters* (dans la collection *Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen*, n° 14), Münich, 1922, p. 175-176.

Thomas, d'Ulrich de Strasbourg. Ce disant, Eckhart reste dans la ligne de la grande théologie, qui a pris conscience, pour autant que faire se peut, de la transcendance divine, et du néant de nos pauvres affirmations sur l'être immense, infini, incompréhensible de Dieu.

Ces sortes de négations reposent sur des affirmations. Leur contenu de réalité est plus riche que nos affirmations elles-mêmes. Elles nous donnent davantage le soupçon de la grandeur divine que ce que nous pouvons en affirmer. Et elles sont vraies parce qu'elles nous approchent davantage de la grande réalité. C'est Albert le Grand qui s'exprime ainsi (1), et après lui, et peut-être littérairement d'après lui, saint Thomas (2). Cette doctrine d'Eckhart est

(1) Albert le Grand, *Commentarium de mystica theologia*, ch. v ; éd. de Paris, t. XIV, p. 862 : « Omnis negatio fundatur supra affirmationem aliquam, unde ubi non est vere affirmatio, non est vere negatio (considération qu'il ne faut jamais perdre de vue dans cette question, sous peine d'erreur, et qui est le tempérament nécessaire de la doctrine qui suit), quamvis verius sit in Deo negatio quam affirmatio : sed in negationibus divinis et affirmationibus neque ipsum Deum ponimus neque negamus, sed ea quae sunt post ipsum, sicut cum dicimus, « Deus est sapientia, vel non est sapientia » ; sapientiae enim nomen significat sapientiam quae est apud nos, quae non est sapientia divina. Unde patet quod enuntiatio et unitio praedictae primae causae est super omnem affirmationem : quia cum omnes nobilitates sint in ipso, sunt tamen idem re cum ipso : omnis autem affirmatio ponit aliquam compositionem, et excessus ejus qui est super omnia, excedit omnem negationem, ideo dictum est quod nomina quae negantur ab ipso, negantur propter sui excessum, et non propter defectum qui est in creaturis : et ideo excessus suus separat omnem negationem : et ideo neque negationes neque affirmationes pertinent ad sufficientiam laudis ipsius, cujus est virtus et magnificentia infinita et aeternitas per omnia saecula saeculorum. Amen. »

(2) Saint Thomas, *De potentia*, q. vii, a. 5, in corpore. Nous lisons, là encore, la même doctrine, avec une certaine insistance cependant, sur la théologie qui procède par affirmation : « Et praeterea intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione : quod ex hoc patet quia omnis negativa per affirmationem probatur : unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare. Non autem cognosceret, si nihil quod de Deo dicit, de eo verificaretur affirmative. Et ideo secundum sententiam

donc bien une doctrine traditionnelle, vraie, et religieuse, et qui nous donne un aperçu concret et véridique sur la vie intime du maître. Seules les grandes âmes soupçonnent à ce point la grandeur de l'Être divin.

Pouvons-nous aller plus loin et fixer avec précision sur ce point la source historique de maître Eckhart? Dans son commentaire sur l'Ecclésiastique, nous retrouvons sous sa plume le fameux texte de Denis : « *In divinis, affirmationes sunt incompacte* (1) ». De plus, le contexte de la proposition incriminée en 1326, et retenue par Jean XXII, en 1329, nous donne aussi à ce sujet quelques éclaircissements. Dans ce sermon, l'un des plus scolaires de maître Eckhart, nous retrouvons, sans aucun doute, la doctrine intégrale de Denis, sur la transcendance divine, et sur la théologie négative, qui en est un corollaire.

« Parmi les grands maîtres, dit Eckhart, il y en a qui disent que Dieu est pur être; mais il est bien haut au-dessus de l'être. Il y a la même distance entre lui et l'être, qu'entre le plus élevé des anges et un moucheron. Et il est aussi inexact — c'est le fond de ma pensée —, de dire qu'il est être, que d'affirmer du soleil qu'il est pâle ou noir. Dieu n'est ni ceci ni cela. Et voici ce qu'en pense un saint : Celui qui croit qu'il connaît Dieu, parce qu'il connaît l'être, celui-là se trompe : il connaît l'être, mais il ignore Dieu. Je l'ai déjà dit : Dieu n'est pas être; il est au-dessus de l'être; et par là je n'enlève pas à Dieu son être, mais je l'estime davantage et je le surélève. »

Recension de Bâle, fol. CCLXXXVII^{rb}. (Pfeiffer)	Recension de Nüremberg (2). Postes, n° 31, p. 25.
Grosse meister sprechent : Got sey ein lauter wesen; er ist hoch	Gros meister sprechen, got der sei ein lauter wesen. Dez ist

Dionysii dicendum est, quod hujusmodi nomina significant divinam substantiam, quamvis deficienter et imperfecte. »

(1) Voir P. Denifle, *Meister Eckeharts lateinischen Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre*, dans *Archiv...* t. II (1886), p. 593. Voir aussi p. 451-452.

(2) Comme il est facile de le constater, cette rédaction de Nürem-

über wesen, als der oberst engel ist über ein mucken. Unnd ich sprich als unrecht, das ich gott heiss in wesen, als ob ich die sonnen hiess bleich oder schwartz. Gott ist weder diss noch das. Und spricht ein heilig : wer da wenet das er got bekant habe, unnd bekante er icht, so bekante er icht, und bekante got nicht. Das ich aber gesprochen hab, gott sey nitt ein wesen, unnd sey über wesen, hiemit hab ich im nit wesen abgesprochen, sunder ich hab es in im gewürdiget unnd gehöhet. Nym ich kupffer in dem gold, so ist es da, unnd ist da in eyner höher weise, dann es ist an im selber. Sant Augustinus spricht. Gott ist weise on weisse, gütte on gütte, gewalt on gewalt.

nicht ! got ist ob den wesen alz hoch, als der oberst engel ob einer mukken. Da niht wesen waz, da wurht (wart) got in nicht wesen wesen... Alz ich gesprochen han : got der enist nicht wesen, da mit han ich im nicht wesen abgereret, mer ich han es im erhöhet. Nim ich cupher in dem gold, so ist (es) da, awer in einer hohern weis, wen es an im selber sei, und gebrichet doch cuphers in dem gold nicht. Ein meister spricht, und daz ist sanctus Dionysius : Got ist weder ditz noch daz. Wer went, der got habe bechant, bechant er ye icht, daz ist got nicht. Sanctus Augustinus spricht : Got ist gewaltig an gewalt und weis an weisheit und ist gut an gut.

berg que nous avons trouvé en défaut au sujet du texte : *Deus non est bonus* (voir *Vie Spirituelle*, Supplément, janvier 1926, p. [88], est d'une façon générale bien meilleure que la rédaction de Bâle. — Les *gros meister* dont il est question ici représentent les maîtres de la faculté de théologie, chargés de lire les Sentences. Ils sont opposés aux *kleine meister*, mentionnés immédiatement après. Ces derniers appartiennent à la Faculté des Arts. Ces maîtres en théologie disent que Dieu est *ein lauter wesen*. Büttner, *op. cit.*, I, p. 155, traduit : « *ein bestimmungsloses sein* » ; Lehmann, *op. cit.*, p. 221, le rend par « *Gott sei das sein an sich.* » — Cette formule allemande *ein lauter wesen*, est la traduction du latin « *esse purum* ». — Le texte qui suit dans la rédaction de Bâle : « *Unnd ich sprich als unrecht, das ich gott heiss in wesen, als ob ich die sonnen hiess bleich und schwartz* », ne se trouve pas dans la rédaction de Nüremberg. Cette comparaison devait se lire deux fois originairement dans ce sermon : une première fois, dans ce passage que nous étudions ; et une seconde fois pour insister sur le sens de cette idée *Deus non est bonus*, et faire ressortir l'opposition entre nos concepts sur Dieu et l'essence divine elle-même. La rédaction de Bâle a conservé cette comparaison, à ces deux endroits (fol. CCLXXXVII, 1re col., l. 26 ; 2e col., l. 18). Dans la rédaction de Nüremberg, cette comparaison a été supprimée. On n'a conservé de la formule condamnée par Jean XXII, et déjà critiquée en 1326, qu'un texte inintelligible : « *Got ist gust, er ist pezzer, er ist aller*

Ce texte me paraît fort éclairant pour la question qu nous occupe; il constitue le contexte indispensable pou comprendre cette autre formule d'Eckhart : *Deus non e. bonus*. C'est la doctrine du pseudo-Denis sur les *Nom divins* qu'Eckhart expose dans ce sermon *Quasi stell matutina*; et quand il dit : *Got der enist nicht wesen*, il n faut que continuer la théologie traditionnelle. Comme l rédaction de Nüremberg le dit explicitement, Eckhart s montre ici le fidèle disciple de saint Denis (1).

peste. » (Jostes, *op. cit.*, p. 26, 16). Or comme ce texte témoigne d'u remaniement volontaire, provoqué vraisemblablement par la bull de condamnation, on peut supposer — et cela m'apparaît mêm certain — que cette comparaison a été supprimée volontairemeut elle aussi, aux deux endroits du sermon. A son tour, la rédactio de Bâle est fautive. Le sens de la comparaison, rapporté fidèlemen dans le texte latin de l'accusation (*Ita maledico, quandocumque deu voco bonum ac si ego album vocarem nigrum*. Daniels, *op. cit.*, p. 61), n' pas été maintenu. La formule *als* : *ob ich die sonnen hiess, bleich un schwartz*, ne me paraît pas la formule originale. En tout cas, pou la comprendre dans sa pleine valeur, il faut supposer entre la cou leur naturelle du soleil, et la couleur noire, un rapport de contra dictoire. — *Alz ich gesprochen han : got der enist nicht wesen, da mi han ich im nicht wesen abgereret, mer ich han es im erhöhet*, rappell cette formule scolastique : *Deus dicitur non exists, non propter defec tum, sed propter excessum*, qu'on lit si souvent chez Albert le Grand saint Thomas et bien d'autres théologiens. — *Und daz ist sanctus Dio nysius*, se lit dans la rédaction de Nüremberg ; cette formule ne s trouve pas dans la rédaction de Bâle; même si elle est une glos additionnelle, elle correspond à la réalité. Tout ce passage d'Eckhar est nettement inspiré du Pseudo-Denis.

(1) La doctrine de la théologie négative arriva à l'Occident pa deux voies principales différentes, du moins à leur point d'arrivée les écrits du Pseudo-Denis, et les traductions des œuvres d'Al-Kindi d'Avicenne, de Maimonide. Cette seconde voie, arabe, a dû être asse fréquentée, puisque dans le *De erroribus philosophorum*, un certai nombre de textes se rapportent à cette doctrine de la théologie pa mode de négation : Texte d'Al-Kindi : « *Ulterius erravit circa divin attributa, credens talia Deo competere abusive, volens Deum inconveniente dici creatorem, et principium primum, et dominum dominorum. Voluit eni quod perfectiones de Deo dictae, nihil dicunt positive de Deo.* » (Voi Mandonnet, *Siger de Brabant* dans la collection « *Les Philosophe belges* », t. VII, p. 19, propos. 10). — Texte d'Avicenne : « *Ulteriu*

Faut-il conclure qu'il a lu les écrits du pseudo-aréopagite, la *Hiérarchie céleste*, la *Hiérarchie ecclésiastique*, surtout les *Noms divins* et la *Théologie mystique*? Il me paraîtrait invraisemblable qu'il n'eût point pris contact direct avec ces ouvrages si répandus au moyen âge, tant à l'Université de Paris, que dans le milieu de Strasbourg et de Cologne. De plus, c'est à Cologne qu'Albert le Grand — l'un des maîtres d'Eckhart — avait commenté les *Noms divins*. Ulrich de Strasbourg était tout imprégné de cette philosophie néoplatonicienne, qu'il n'adoptait cependant pas sur tous les points. Rien d'étrange qu'on lût ces commentaires dans les milieux rhénans, et que les idées du pseudo-Denis aient exercé une immense influence sur l'esprit et la prédication de maître Eckhart. Toutefois ces idées que nous étudions maintenant sur la théologie négative font partie du lot de doctrines courantes (1); et nous ne

erravit circa divina attributa, volens quod scientia Dei et aliae perfectiones ejus non dicunt aliquid positive in ipso, sed solum dicta sunt per remotionem, quod est contra viam Sanctorum, secundum quos hujusmodi perfectiones verius sunt in Deo, quam in nobis; et quod Deus vere est quidquid melius est esse quam non esse. Omne enim importans perfectionem simpliciter, est sibi modo perfectissimo tribuendo. » (Voir MANDONNET, *ibid.*, p. 13, propos. 14.) — Texte de Maimonide : « *Ulterius erravit circa divina attributa, credens sapientiam et bonitatem omnino esse aequivoce in nobis et in Deo, ut patet I° libro* DE EXPOSITIONE LEGUM, capitulo LXXVII. *Unde et alibi inducit pro se hoc dictum prophetae dicentis : Cui me fecistis similem ? Hoc autem stare non potest, cum perfectiones nostrae derivatae sint a perfectionibus divinis; cum semper agens assimilat sibi passum, inter ea pura aequivocatio esse non potest.* » (MANDONNET, *ibid.*, p. 22, prop. 3.) Je reviendrai sur ces textes ailleurs. Ce n'est point par cette seconde source que maître Eckhart a connu la théorie de la théologie négative.

(1) Parmi les doctrines précises — je ne parle pas ici de sa philosophie générale — apportées à l'Occident par le Pseudo-Denis, on peut distinguer trois groupes qui ont chacun leur histoire et leur développement particulier. — 1) Groupe des idées documentaires, fournies principalement par la *Hiérarchie céleste* et la *Hiérarchie ecclésiastique* : classification des anges ; fonction et rôle de chacun de ces degrés angéliques, symbolisme du culte et de certaines cérémonies ecclésiastiques, etc., etc. — 2) Groupe d'idées-principes, qui auront dans la théologie médiévale un puissant rayonnement, et des applications les

sommes pas autorisés à conclure qu'Eckhart les a puisées directement dans le Pseudo-Denis. Arrivé à ce stade, le problème n'a d'ailleurs plus qu'une minime importance.

Dans ces conditions, si la doctrine d'Eckhart représente ici, dans son fond, la théologie traditionnelle, pourquoi la formule qui l'exprime a-t-elle été incriminée? La première raison en est que cette sorte de théologie, qui procède par négation, est assez subtile, trop subtile pour être comprise d'une assemblée de simples chrétiens, peu habitués aux spéculations et qui seront enclins à voir de l'agnosticisme là où il est seulement question de transcendance divine.

Jusqu'ici, avant Eckhart, c'est en latin, c'est-à-dire en une langue inaccessible au grand nombre, que cet enseignement est donné. Pour la première fois, Eckhart la crie au grand jour, d'une façon inconsidérée (1). Et c'est incompréhensible pour les braves gens habitués à prier le « Bon Dieu » d'entendre dire précisément que Dieu n'est pas bon. Instinctivement, ils ne retiendront que la négation, sans pouvoir arriver à prendre conscience que cette négation signifie un excès d'affirmation.

Et ce n'est pas seulement les juges de Cologne, et les docteurs de la curie romaine qui redoutent pareilles indiscrétions. Nos Chapitres généraux ont pensé de même. Tout

plus diverses, selon qu'ils rentreront dans telle ou telle synthèse. Par exemple, le bien est diffusif de soi. — 3) Groupe d'idées-vie, qui vont créer très tôt un état d'âme spécial, une mentalité collective. Par exemple, la doctrine de la transcendance divine et de la théologie négative. Je n'insiste pas, puisque je dois revenir longuement sur ces considérations.

(1) Il est à propos de rappeler la remarque que faisait récemment M. Gilson, dans son étude suggestive sur *Michel Menot et la technique du sermon médiéval*, dans *Revue d'histoire franciscaine*, juillet 1925, p. 301, n. 2 : « Certes, il est nécessaire de distinguer entre les cas; un théologien qui s'adressait à des clercs, souvent différents de pays et de langue, leur parlait latin. Mais supposer que pendant plus de trois siècles [du XII[e] au XV[e]] il y eut des orateurs pour parler au peuple et à la bourgeoisie une langue inintelligible et des auditoires pour écouter un enseignement en cette langue, c'est prouver du moins que le moyen-âge n'a pas eu le monopole de la naïveté. »

le monde connaît la plainte des Pères Capitulaires, réunis à Venise, en 1325 : « *Notificatum eciam nobis fuerit fide digna relacione multorum, quod in ipsa provincia (Theutonie) per fratres quosdam in predicatione vulgari quedam personis vulgaribus ac rudibus in sermonibus proponuntur, que possint auditores faciliter deducere in errorem* (1). » Il me semble difficile, en lisant ce texte, de ne point penser à maître Eckhart. Il n'est peut-être pas personnellement visé ; toutefois, il est évident que son genre de prédication, qui ne paraît d'ailleurs pas lui être personnel, mais reflète un genre déjà très répandu (2), est nettement réprouvé.

Au XIV^e^ siècle, Gerhard Zerbolt van Zutphen écrit dans son *De libris Teutonicalibus* cette phrase également signi-

(1) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica*, éd. Reichert ; t. IV, p. 160.

(2) On peut le conclure du texte connu du chapitre de Toulouse, de 1328. Voir M. O. F. R. H., éd. Reichert, t. II, p. 180 : « *Item. Cum ex eo quod aliqui in praedicacionibus ad populum conantur tractare quedam subtilia, que non solum ad mores non proficiunt, quinimo facilius ducunt populum in errorem, precipit magister ordinis in virtute sancte obediencie de diffinitorum consilio et assensu, quod nullus de cetero presumat talia in suis sermonibus pertractare ; contrarium vero facientes ex nunc pro tunc adiudicamus pene gravioris culpe, imponentes eorum prioribus, quod absque dispensacione compellant illos facere penitenciam supradictam, et nichilominus nomina talium et ea, que sic predicaverint temerarie, magistro ordinis denuncient absque mora. Caveant eciam lectores, ne in suis questionibus vel lectionibus talia periculosa vel que male possint sapere, doceant vel colorent, alias, postquam legitime quemcumque oppositum fecisse constiterit, per provincialem ab omni lectione et studio in penam deponantur, et nichilominus ceteris graciis ordinis priventur, secundum quod plus vel minus inventi fuerint excessisse.* » Ce texte explique et commente l'ordination du chapitre de Venise de 1325 dont nous venons de parler. Les deux textes sont complémentaires. Les plaintes sont venues de la province d'Allemagne. Elles sont relatives à la prédication, et ne paraissent sur ce sujet n'avoir aucun lien avec les querelles concernant Louis de Bavière. On reproche aux prédicateurs d'exposer dans leurs sermons certaines doctrines trop subtiles (*quaedam*, dit le chapitre de Venise ; *quaedam subtilia*, précise le chapitre de Toulouse), qui trop facilement induisent le peuple en erreur. De plus, on remarque pareille tendance dans le personnel enseignant des Prêcheurs.

ficative : « *Quarto dicebatur* : « *Dummodo stilo dictaminis in modo loquendi a libris doctorum ecclesie non discordent.* » *Hoc autem dicebatur propter quosdam libros Teutonicales habentes novum prophanum et abusivum modum loquendi ; et quidam talium librorum intitulantur ab Egghardo, sicut sermones Egghardi; et tales libri sunt laycis valde nocivi et periculosi. Unde apostolus docet devitare prophanas vocum novitates. Est autem prophana vocum novitas, que non est secundum communem doctrinam ecclesiasticam secundum Augustinum super Joh. XVI* (1). »

Et on ne s'étonne guère qu'un partisan de maître Eckhart, comme l'était Nicolas de Cues, émette la même opinion : « *Quod libri ejus* (*Eccardi*) *amoverentur de locis publicis, quia vulgus non est aptum ad ea, quae praeter consuetudinem aliorum doctorum ipse intermiscet, licet intelligentes multa subtilia et utilia in ipsis reperiant.* »

Que la prédication de maître Eckhart, dans les circonstances où elle a lieu, portant même sur un point de doctrine dans son fonds, traditionnelle, soit inopportune, et même maladroite, cela paraît évident. Mais pour moi, il y a plus que cela. Et ce n'est pas seulement la question d'opportunité qui est ici en jeu, mais la doctrine même, sur notre connaissance de Dieu. Dans l'évolution de cette connaissance, saint Thomas avait marqué trois étapes qu'il

(1) Voir Fr. Jostes, *Die Schriften des Gerhard Zerbolt van Zutphen* « De libris Teutonicalibus », dans Historisches Jahrbuch, t. XI, 1910, p. 1-22. Notre texte se lit à la fin de cette question : « *Queritur, utrum sit licitum sacros libros in ydiomate vulgari editos seu de latino in vulgari translatos laycos legere vel habere.* » — Voir aussi W. Preger, *Beiträge der religiösen Bewegung in den Niederlanden in der 2. Hälfte des 14 Jahrh.*, dans *Abhandlungen der historischen Classe der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, t. XXXI (1898), p. 61. — R. Langenberg, *Quellen und Forschungen zur Geschichte der deutschen Mystik*, Bonn, 1902, p. 181. — C. G. N. de Wooys, *De dietse tekst van het traktaat* « De libris teutonicalibus » dans *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiednis*, 1907, p. 113-134. — A. Hyma, *The* « De libris teutonicalibus » *by Gerard Zerbolt of Zutphen, ibid.*, 1922, p. 42-70. — A. Hyma, *The Christian Renaissance. A History of the* « *Devotio moderna* », 1924, p. 75-76.

résumait ainsi, comme nous l'avons dit : 1°) *Deus est sapiens*. 2°) *Deus est non sapiens*. 3°) *Deus est supersapiens*. Albert le Grand, en des formules plus embarrassées, et qu'on pourrait même en une certaine mesure, chicaner quelque peu, insiste lui aussi sur le troisième stade qui représente le point d'équilibre d'une connaissance rationnelle et mystique de Dieu. Par contre, maître Eckhart semble s'arrêter au second stade. Cependant, ce n'est pas encore l'erreur; ce n'en est qu'un danger. Mais là où nous pouvons saisir un début de déviation dans la doctrine traditionnelle, c'est dans la comparaison qu'emploie maître Eckhart pour faire prendre conscience de cette formule : *Deus non est bonus*. Cette comparaison, nous la connaissons déjà : « *Ita, male dico quandocunque deum voco bonum ac si ego album vocarem nigrum.* » Pour prêcher la transcendance de Dieu, voilà qu'il penche vers l'agnosticisme, et qu'il rompt le lien qui nous permet d'atteindre Dieu. Le blanc et le noir représentent des contradictoires (2). Et ce serait, d'après la pensée primitive d'Eckhart, le même rapport qui existerait entre notre concept de bonté et Dieu. Le bel équilibre qu'avait tracé saint Thomas se trouve maintenant rompu, par l'esprit paradoxal d'Eckhart. Traditionnel et aventureux, contemplatif et imprudent, tel nous apparaît celui dont on veut faire le maître de la mystique allemande.

P. G. Théry, O. P.

Le Saulchoir.

(1) Voir Denifle, *Archiv*, II, p. 522, note 1.

(2) C'est le danger de cette comparaison que redoutaient les accusateurs de 1326 ; et c'est sur ce point que s'explique maître Eckhart dans sa défense : « Dicendum quod deus utique, cum sit super omne nomen quo ipsum nominare possumus, excellentior est quam album super nigrum. Et valet hoc exponere seu proponere hominibus ad commendandam dei excellentiam ut in nomine ipsius *flectatur omne genu celestium, terrestrium et infernorum.* » Daniels, p. 61, 11, 15.

La valeur documentaire des « Confessions » de saint Augustin

Becker (1) posa enfin nettement le problème en l'appuyant sur des textes. Il démontre, dans la première partie de sa brochure, que la « conversion » d'Augustin ne signifie aucunement une rupture avec le passé; puis il recherche, dans la seconde partie, les éléments de culture qui ont agi sur Augustin et dont l'influence se fait sentir encore après la « conversion ». En mettant le mot entre guillemets, Becker semble donner au lecteur un avertissement; Harnack lui aussi se méfie du mot « Bekehrung »; il y substitue le terme plus élastique de « Umschwung ». Les sources indiquées par Becker sont les écrits d'Augustin, avec la réserve que les *Confessions* ne constituent qu'une source secondaire, car Augustin n'y montre plus la spontanéité de ses premiers écrits; il est entravé par le dogme; et l'image de son passé, vue de cet angle, s'est faussée, « hat sich wesentlich verschoben ». Ce déplacement est, en général, inconscient, parfois aussi il est voulu, « auch absichtlich ». Il ne faut donc utiliser le récit autobiographique qu'à condition de le contrôler sur les écrits antérieurs. L'état d'âme d'Augustin, d'après les *Confessions*, est un ascétisme austère, la fuite du monde, la mélancolie.

Le ton des *Dialogues* est tout autre. On s'étonne que l'auteur n'y soupire pas plus fréquemment sur son passé

(1) Hans Becker, *Augustin. Studien zu seiner geist. Entwicklung*. Leipzig, 1908.

si ce passé fut tel que le décrivent les *Confessions*. On y constate, il est vrai, quelques notes plaintives, mais c'est peu de chose dans les trente et un écrits qui parurent entre 386 et 400. En outre, ce n'est pas le christianisme, c'est la philosophie qui le conduisit au port du salut. Les *Confessions* embrassent toute la période anté-baptismale comme une période de péché, d'erreur, « ein Irrweg »; les *Dialogues* montrent clairement, au contraire, que ce fut l'unique voie capable de conduire à la vérité et à la paix en Dieu un caractère de la trempe de celui d'Augustin. D'après les *Confessions*, Augustin quitte Milan pour devenir un parfait chrétien ; c'est l'opinion traditionnelle. Il se retire dans la solitude pour y mener une vie de pénitence, « einen Busskampf durchzukämpfen », et s'y préparer au baptême. Peut-être a-t-il songé à une retraite, remarque Becker, mais ceci n'est pas prouvé. En tout cas, le séjour de Cassiciacum n'est rien moins qu'une retraite. Il offre tous les charmes de l'étude et de la société. Augustin y exhorte ses disciples et amis à la philosophie ; lui-même réfléchit beaucoup, la nuit surtout. Mais à cette vie normale ne manquent ni la gaîté, ni la sérénité, ni les épisodes plaisants. Ce n'est pas ainsi qu'écrivent des hommes qui, tels que Paul, François, Calvin, viennent d'être bouleversés dans leur âme par une « subita conversio ». Il est à craindre cependant que la croyance à la conversion subite d'Augustin ne persiste comme un dogme non seulement dans l'esprit des laïques, mais même dans celui des théologiens.

Quel fut le motif de ce séjour à la campagne? Les *Confessions* répondent : conscience bourrelée de remords, âme qui a pris le monde en horreur. Les *Dialogues* nous disent : Augustin était malade et incapable de continuer son enseignement. A Cassiciacum encore, il doit se ménager. Il ne peut parler longtemps de suite. Les entretiens philosophiques prennent la forme d'une conversation, plutôt que celle d'une conférence. On est bien obligé de reconnaître que, dans les *Confessions*, Augustin a dénaturé les faits, « dass er eine Verschiebung des Tatbestandes vorgenom-

men hat ». Pourquoi n'aurait-il pas donné à ses amis, Romanianus, Zenobius, Theodorus, le vrai motif de son départ, s'il en avait eu un d'ordre plus intime? S'il ne le fit pas, c'est qu'il n'en avait pas.

Dans les *Confessions,* nous voyons encore Augustin se libérer de son professorat comme incompatible avec sa vie nouvelle; un chrétien n'est pas à sa place parmi les « venditores verborum ». Cette profession est immorale, « unsittlich ». La question de santé, mise au second plan, n'est qu'une excuse convenable à offrir à la société de Milan. Enfin, tandis que les *Dialogues* sont l'œuvre d'un esprit adonné à une philosophie teintée de christianisme, les *Confessions* montrent un homme décidé à pratiquer un christianisme qui n'a plus que des rapports assez lointains avec la philosophie et qui deviendra cette religiosité monacale et ascétique que représente Augustin dès l'an 400 et jusqu'à sa mort.

Comment expliquer les phases intellectuelles d'Augustin? Ici, Becker fait une concession à l'opinion traditionnelle : il est vrai de dire que c'est à Milan que le christianisme commence à exercer sur Augustin une influence plus forte et à lui imprimer une direction nouvelle, mais qui n'implique aucune rupture avec le passé. La mentalité d'Augustin y était préparée de longue date; nous touchons ici au dernier terme d'une chaîne, et les *Confessions* peuvent fort bien nous indiquer la source de cette évolution. Quant au point terminus, il faut renoncer à l'expliquer d'après l'autobiographie. C'est une mosaïque dont l'auteur, dès qu'il touche aux faits contemporains de la conversion, a déplacé les pierres : « da sind die Steine in dem Mosaikbild seines Lebens stark verschoben » (p. 22).

Harnack fut le premier, dit Becker, à signaler les deux courants qui déterminèrent la formation d'Augustin : l'élément chrétien déposé dans son cœur et cultivé par sa mère, et l'élément de culture païenne matérialiste et sensuel qu'il doit à son père. Le courant païen est le plus puissant pendant la jeunesse, sans jamais cependant entraîner

Augustin à devenir une sorte d'enfant prodigue. Un principe d'unification corrige ces divergences : la recherche intrépide de la vérité, avec et contre les Manichéens, en plein scepticisme académique, dans l'enthousiasme que lui cause la découverte du néoplatonisme et jusque dans les dissertations du cercle plus intime de Cassiciacum, où le christianisme ne joue son rôle qu'en association secondaire avec la philosophie. Sa nature ardente aspire au bonheur, et le bonheur est pour Augustin identique à la recherche de la vérité. C'est cette attention concentrée uniquement vers ce but qui lui rend la paix de l'âme, lui fait oublier les soucis temporels, lui donne la force morale et l'empire sur ses passions. Becker fait abstraction complète du point de vue surnaturel. La scène du jardin de Milan, à laquelle Augustin donne une si grande importance, n'est même pas mentionnée. L'auteur compte les étapes philosophiques et morales sans constater aucune crise. C'est pour assouvir sa faim de vérité qu'Augustin s'applique à la philosophie, demande qu'on cultive les sciences qui y préparent et déteste la douleur physique qui met entrave à l'essor de l'esprit. Il aime tant la philosophie qu'il serait prêt à mépriser sa mère si celle-ci ne partageait avec lui cet amour de la sagesse. « Mais, dit-il à Monique, tu l'aimes plus que moi, tu as pénétré dans son enceinte », etc. (*De Ordine*, I, 11). Quelle est cette philosophie? Augustin ne se prononce pas nettement sur ce point, mais il est aisé de constater, dit Becker, qu'il s'agit du néoplatonisme.

La première impression fut donnée, dit Augustin dans les *Confessions*, par la lecture d'Hortensius. On a le tort, déclare le critique, d'exagérer l'importance de cette lecture. Augustin portait en lui, tout enfant, un sens du réel, un besoin de pénétrer au fond des choses, qu'il ne perdit jamais. A noter aussi l'influence tant négative que positive de sa mère, les affirmations chrétiennes de Monique provoquant le jeune raisonneur à la négation. La culture classique avait formé son esprit et lui avait appris à penser. Il faut tenir compte, finalement, de la nature même d'Augus-

tin, qui échappe plus que toute autre, par sa richesse et par sa profondeur, à une analyse minutieuse. Il arrive un moment où l'historien, aux prises avec un caractère d'une telle envergure, voit le problème lui échapper, les derniers motifs sont introuvables, mystérieux, d'ordre transcendantal ; c'est au psychologue d'intervenir. Si Hortensius conduisit Augustin à Dieu par la philosophie, il faut bien reconnaître que ce Dieu, objet de la recherche des académiciens, n'est pas le Dieu du christianisme. Dès qu'Augustin est convaincu que la philosophie seule lui donnera la vérité et le bonheur, il renonce aux plaisirs sensuels et s'impose une discipline morale qui, à Cassiciacum même, lui coûte encore quelques efforts. Ici, Becker s'étonne qu'Augustin condamne, non seulement ses désordres passés, mais les joies les plus légitimes de la vie, qu'il flétrisse d'un égal dédain le mariage et les unions irrégulières. Et cette tendance ascétique si fréquente au IV^e^ siècle s'explique par le néoplatonisme. Plotin enseigne à l'homme à jouir de Dieu sans mélange. Les théologiens combattirent la philosophie profane, mais ne s'en assimilèrent pas moins certaines de ses maximes. Il est à remarquer qu'Augustin ne préconise, ni surtout ne pratique l'ascétisme outré du néoplatonisme, mais se tient sur le terrain du ferme bon sens de la morale évangélique. Quant à sa conception du mariage, il resta toute sa vie un disciple des Manichéens.

Becker se pose enfin la question : Quelle fut l'attitude d'Augustin en face du christianisme? C'est ici qu'éclate de nouveau une contradiction flagrante entre les deux sources de renseignements. D'après les *Confessions*, c'est le Dieu du christianisme, ou plutôt de l'Église, qui l'attira et le retint. Or, dans les premières œuvres littéraires, ce Dieu du christianisme est identique au Dieu de la philosophie platonicienne ou néoplatonicienne. On parle beaucoup de Dieu à Cassiciacum, mais fort peu du christianisme. Ce n'est pas le facteur déterminant de la vie d'Augustin — « es ist noch keineswegs der allein bestimmende

und ausschlaggebende Faktor in seinem Leben » —. Becker base cette assertion sur un passage du *Contra Academicos* : « Respexi tantum, confiteor, quasi de itinere in illam religionem, quae pueris nobis insita est et medullitus implicata : verum autem ipsa me ad se nescientem rapiebat. Itaque titubans, properans, haesitans, accipio apostolum Paulum (1). » Becker explique ainsi la dernière phrase : « Jetzt kommt er darauf zurück, jetzt liest er schwankend, zagend und vorsichtig den Paulus. »

Ces mots éveillent une idée de prudente hésitation, d'une sorte de méfiance à l'égard de l'Écriture. « Properans » n'est pas traduit. Puis, pour conclure avec Becker, Augustin compara le Nouveau Testament avec la philosophie qu'il professait et le jugea capable de soutenir la comparaison. « Er schätzt also hier das Christentum, weil es der Philosophie nicht widerspricht, in der er die Wahrheit gefunden zu haben glaubte (2). » Le mot d'Augustin : « Quod autem subtilissima ratione persequendum est, ita enim iam sum affectus, ut quid sit verum non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem, apud Platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet, reperturum esse confido (3) », interprété jusqu'à présent : « Je crois, mais je veux aussi comprendre », prend sous la plume de Becker le sens opposé : « J'admets le christianisme parce qu'il ne contredit pas le néoplatonisme. » C'est la philosophie qui donne le ton. « Auf der Philosophie liegt also immer noch der Hauptton. » C'est donc une erreur de concentrer l'évolution religieuse d'Augustin dans les trois étapes : Rome, Milan, Cassiciacum. L'évolution continue encore et avec une rapidité étonnante entre les années 387 et 389. L'influence prépondérante est due à la mort si chrétienne de Monique.

C'est à Thagaste, en effet, que le christianisme pénètre

(1) *Contra Academicos*, II, 2, 5.
(2) Becker, *Augustin*, S. 53.
(3) *Contra Academicos*, III, 20, 43.

l'esprit d'Augustin et y prend peu à peu la place de la philosophie. Augustin conçoit enfin la religion comme une puissance supérieure à toute métaphysique : « Dass die christliche Religion, um mit Gœthe zu reden, ein mächtiges Wesen für sich ist, das über alle Philosophie erhaben ist, und von ihr keine Stütze bedarf. »

Becker semble dire en somme qu'Augustin ne devint chrétien d'esprit et de cœur qu'après son baptême.

La brochure de Becker était sous presse lorsque parut le livre de Thimme (1) sur le même sujet. Les deux auteurs sont d'accord sur les points controversés; mais, tandis que Becker expose des faits et raisonne sur des états d'âme, Thimme donne à son étude une base toute philosophique. « Le livre de Thimme, remarque M. Lejay (2), corrigera l'importance excessive assignée par J. Martin aux idées chrétiennes dans la formation philosophique d'Augustin. » Thimme se propose de démontrer que, pendant la période intellectuelle 386-391, Augustin s'efforce de vaincre le doute théorique et de poser les bases d'une philosophie rationnelle idéaliste. Son développement est de telle nature que les écrits ultérieurs pourront travailler sur cette base et même, soit au prix d'un laborieux effort de dialectique, soit grâce à d'heureuses conceptions, conquérir pas à pas des terres nouvelles. Ces premières solutions des questions fondamentales de la philosophie ne sont dues ni au hasard, ni à l'arbitraire.

Ce ne sont pas des pensées d'origine antérieure qu'Augustin reproduit à son gré pour les besoins éventuels de ses élèves et de ses amis; nous sommes en présence d'une pensée toujours en activité, d'une lutte intime, d'un « devenir », pour parler la langue de l'auteur, d'une intensive virtualité. Ce n'est donc pas, comme on l'a cru sou-

(1) Wilhelm Thimme, *Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner « Bekehrung »*, Berlin, 1908.

(2) *Revue critique*, 1908, II, p. 444.

vent, une récapitulation des phases d'Augustin. C'est le combat primitif, l'évolution originale que nous avons sous les yeux. Nous assistons aux nuits d'insomnie d'un homme qui vient d'arracher son âme aux séductions de la volupté et de la gloire et dont les blessures saignent encore, d'un homme qui prie et qui raisonne pour écarter de lui le fantôme du doute et qui attend de nouvelles lumières. C'est la période vraiment philosophique de sa vie. Augustin deviendra ensuite homme d'Église et ne sera plus philosophe; du moins, il ne se servira de la philosophie que pour rendre les dogmes compréhensibles et pour réfuter ses adversaires. Dans la première période, il est résolu à acquérir la certitude par une argumentation libre de toute dogmatique ou par l'intuition de la raison toute pure.

Telle est l'introduction.

Pour suivre le développement d'Augustin jusqu'à sa conversion, il faut bien admettre le récit des *Confessions*, mais avec prudence, « mit besonderer Vorsicht », car Augustin y est dominé à son insu par deux tendances : il veut, en nous dévoilant son iniquité et son impuissance, les opposer à la bonté de Dieu et à sa grâce toute-puissante. En outre, il détermine dans sa vie passée des divisions tout arbitraires pour mettre en évidence le moment où la grâce divine aurait pénétré en lui avec le plus de force et aurait provoqué le changement le plus décisif. Il en fait la crise de son développement. C'est par des livres platoniciens, par l'Écriture et par l'exemple de la sainteté dans l'Église que Dieu aurait agi sur son âme anxieuse de vérité pour la gagner toute à lui. Ce qui ne constitua de sa part qu'une soumission au christianisme, il en fera dans ses *Confessions* une assimilation au christianisme. Les *Confessions*, considérées au point de vue historique, ne sont pas un document (1).

(1) « Die Confessionen sind, rein historisch betrachtet, keine Geschichtsquelle. » S. 11.

Suivons Augustin dans ses alternatives d'études, de réflexions, d'apathie intellectuelle, de déceptions, de scepticisme; son attention est éveillée par le prestige grandissant de l'Église, il est disposé à croire ou à devenir épicurien, il semble avoir étudié à fond Cicéron et admettre l'immortalité de l'âme, sur la démonstration des Tusculanes. Il réfléchit au problème du mal, à la nature de Dieu. S'il n'avait pas subi d'autre influence, se demande Thimme, que se serait-il passé? Il serait devenu chrétien, se serait marié, aurait continué à flotter entre l'autorité et le scepticisme, son cœur ne cessant d'aspirer à un idéalisme supérieur. Mais quelques livres platoniciens lui tombent sous la main, heureuse rencontre; rien au monde ne pouvait aussi bien l'alléger du double fardeau qui pesait sur son esprit, sa conception matérialiste de Dieu et du mal. Gardons-nous, d'ailleurs, d'exagérer la culture philosophique d'Augustin; il n'avait guère approfondi autre chose que les matières de son enseignement. Le néoplatonisme lui apprend que Dieu est pur esprit et que le mal n'est que la négation ou la diminution du bien. Il lui montre l'harmonie de l'univers, lui donne la base de la théorie du logos, lui ouvre, en un mot, le monde intelligible. Conséquence : libération de l'esprit et impulsion morale. Une voix lui conseille de se dégager de la tyrannie des sens. C'est un moment décisif dans sa vie. Encore Augustin se trompe-t-il sur deux points dans le récit des *Confessions*. S'est-il vraiment assimilé ces idées platoniciennes jusqu'à en avoir une compréhension exacte? Ne doute-il plus? Il nous affirme à plusieurs reprises que, dès ce moment, il est en possession de la vérité éternelle et immuable; il se trompe. Il cesse seulement de douter de l'existence de cette vérité. La notion de vérité implique pour Augustin quelque chose de plus que la vérité métaphysique; il la veut plus complète, plus mystique, plus divine. Sa seconde erreur est de s'imaginer qu'il possède dès lors des vues précises sur la question du mal et sur celle de l'ordre dans l'univers.

Le récit des *Confessions* n'est pas historique. « Die Darstellung ist ungeschichtlich. » Dans les *Dialogues*, nous voyons un homme qui cherche encore, de tous ses efforts, la vérité et qui est seulement sur le point de la trouver. Il aurait dû, dans ses *Confessions*, ne parler que de ses aspirations à la vérité. C'eût été exact. On ne peut pas, il est vrai, attendre de lui un récit basé sur des souvenirs précis. Son regard est troublé par le regret de n'avoir pas répondu à l'appel pressant de la vérité si nettement perçue, regret éprouvé fort à propos pour mettre en contraste son indignité et la miséricorde de Dieu. Si les *Confessions* ont l'intention de raconter comment Augustin est devenu chrétien, elles cessent trop tôt. Ni à Milan, ni à Cassiciacum, il ne s'est pleinement assimilé les grandes pensées de Platon. Tous les chemins étaient obscurcis par le doute, embarrassés par les lacets d'une dangereuse dialectique. Il cherche la voie de la connaissance rationnelle de Dieu et de l'âme. C'est ce travail de l'esprit, bien qu'affecté de dilettantisme, bien que dénotant les pas incertains d'un écolier, qui fait d'Augustin un philosophe. Il est donc inutile de réfuter Boissier. Sa reconstruction pèche par la base. Bien loin d'être un pénitent à Cassiciacum, Augustin n'est pas encore un débutant dans le christianisme, « eigentlich nicht einmal ein werdender Christ »; c'est un néophyte du platonisme, « ein werdender Platoniker ». (p. 20, n° 2.)

Ces nouvelles influences ont-elles fait dévier la ligne psychique d'Augustin, ont-elles orienté sa mentalité?

Ici, Thimme reprend le fil des *Confessions*. « Et quaerebam viam comparandi roboris quod esset idoneum ad fruendum te; nec inveniebam donec amplecterer mediatorem Dei et hominum hominem Christum Jesum, qui est super omnia Deus benedictus in saecula, vocantem et dicentem : « Ego sum via, veritas et vita » (*Conf.*, VII, 24).

Le Christ est le médiateur. Augustin va donc s'attacher à Jésus de Nazareth? Avec quelle timidité! et pour une bonne raison. La personne de Jésus n'a jamais eu pour

Augustin la signification qu'elle eut pour Paul et pour Luther. Il a beau nous dire que, pendant la phase manichéenne, le Christ représentait pour lui la « via salutis » et que dès sa jeunesse le nom du Christ lui fut cher; en réalité, le Christ n'a joué aucun rôle ou n'a joué qu'un rôle fort minime sur son développement, et surtout au moment de la conversion (1).

Sur le témoignage même des *Confessions*, le Christ est en effet, pour Augustin, un incomparable « magister sapientiae ». Augustin se met à étudier la Bible. Le résultat fut la conviction qu'il y avait concordance entre saint Paul et la philosophie de Platon. Il comprend en outre que, par l'Écriture, l'homme arrive au salut et à la possession de Dieu. Suit une méditation, sous forme de prière, sur le péché, sur la grâce, sur Jésus crucifié par amour; Augustin verse des larmes de repentir et se promet de marcher dans les voies du Seigneur. Veut-il nous faire croire que ces vérités chrétiennes auraient pénétré son cœur à la lecture de l'apôtre?

Quand Thimme en arrive à la scène du jardin, il remarque que c'est la partie négative du texte de saint Paul qui pénétra l'âme impressionnée d'Augustin : le « induite Dominum Jesum Christum », il ne pouvait encore en saisir le sens. Ou bien alors il faut admettre qu'au moment de sa conversion, Augustin possède la doctrine de l'Église sur le salut. Les *Confessions* ne donnent à ce sujet que de vagues indices, « sehr unbestimmt gehaltene Andeutungen ». L'apôtre de la grâce, l'évêque, croit que ces pensées qu'expriment si facilement ses lèvres ont réellement agi sur lui à l'heure décisive de sa vie. Mais bâtir sur les *Confessions*, c'est bâtir sur le sable : « wir würden das Haus auf Sand bauen ». L'enseignement de l'Église sur la rédemption, Augustin se l'assimila beaucoup plus tard, quelques

(1) « Christus hat doch in seiner inneren Entwicklung, speziell seiner « Bekehrung » entweder gar keine oder nur eine sehr geringe Rolle gespielt. » *Ibid.*, p. 21.

années seulement après sa conversion, « frühestens einige Jahre nach seiner Bekehrung ». Thimme ne nous fait même pas remarquer qu'Ambroise a dû baptiser un catéchumène fort ignorant! Cette conception de la Rédemption est complètement étrangère aux Dialogues. On peut en déduire un « argumentum e silentio ». En effet, il est inadmissible qu'Augustin, s'il en avait eu connaissance, n'en eût rien dit dans ses *Soliloques*, où son sentiment religieux jaillit si naturellement de son cœur. Non, le résultat de ses études bibliques fut la persuasion de la concordance de Paul avec Plotin. Le Christ est pour Augustin un « magister veritatis », un modèle de vie, l'intellect de Dieu, le monde idéal « in nuce »; ce n'est pas le Sauveur au sens ecclésiastique du mot.

Au livre VIII des *Confessions*, Augustin explique sa rupture avec le monde par des motifs qui ne sont pas de l'idéal le plus élevé : son ambition est éperonnée, il a honte de lui-même, il est impressionné par l'exemple des ignorants qui le devancent à la conquête du ciel. Voilà ce qui détermine la solution de la crise. Et quelle étrange conduite que celle d'Alypius! Il prend à son compte le verset : « Soutenez celui qui est faible dans la foi » et, plus tard, à Cassiciacum, c'est lui qui ne veut pas voir écrire dans les *Dialogues* le nom du Christ (1). C'est qu'il est encore sceptique et qu'Augustin l'est aussi (2).

Reprenons le récit des *Confessions*. Sous l'impression de la grâce qui l'éclaire, Augustin renonce au professorat, au mariage, et quitte Milan; ce qu'il fit en réalité pour des motifs de santé. On devrait rayer de son histoire le mot de « conversion » (3).

Thimme complète ce récit par les renseignements des *Dialogues*, par ceux en particulier que donnent les préfaces de *Contra Acad.* II et de *Vita beata*. Et il juge que la tem-

(1) *Contra Acad.*, II, 22, 24.

(2) « Dass Augustin selbst noch skeptiker sei. » *Ibid.*, p. 24, note.

(3) « Den Ausdruck « Bekehrung » Augustins, sollte man lieber nicht mehr gebrauchen. » *Ibid.*, p. 24.

pête à laquelle Augustin fait allusion a été bonne; le brouillard projeté sur le chemin de la vérité, c'est sa superstition d'enfant, sa conception anthropomorphique de Dieu, l'astrologie peut-être. Et l'impulsion maîtresse, c'est Plotin qui la donne. Dès lors, il rompt ses chaînes. On a exagéré l'influence d'Ambroise. D'après les *Confessions* — et ici, elles ont probablement raison —, ce furent des livres platoniciens qui ouvrirent à Augustin le monde spirituel. Il se convertit à la philosophie. Le christianisme dut ensuite, pour se légitimer, prouver sa concordance avec la philosophie (1). Augustin est à Cassiciacum. Thimme étudiera dès lors son développement de 386 à 391. Cette étude déborde apparemment le cadre du problème spécial de la conversion, mais pour l'intelligence même du problème, il n'est pas superflu de suivre le critique jusqu'à la dernière limite de ses déductions, c'est-à-dire jusqu'aux conséquences extrêmes de sa conception toute rationaliste, en ne nous arrêtant toutefois qu'aux points essentiels concernant la personnalité religieuse et morale d'Augustin.

Il est intéressant de noter qu'en cette même année 1908, peu avant la publication de son livre, Thimme avait donné, dans une revue allemande d'histoire ecclésiastique, une très fine et judicieuse critique des *Dialogues* (2). Il y défend contre Ohlmann (3), l'indépendance et l'originalité d'Augustin. Ohlmann en faisait un disciple trop docile de Cicéron. Le point de vue philosophique et moral sur lequel Thimme insiste peu dans cet article est identique à celui qu'il expose dans sa longue étude. Quand il se « convertit », Augustin n'est encore ni chrétien, ni platonicien, mais est résolu à devenir l'un et l'autre (4).

(1) *Contra Acad.*, II, p. 27.

(2) *Literarisch-ästhetische Bemerkungen zu den Dialogen Augustins.* Zeitschrift für Kirchengeschichte, 1908.

(3) Ohlmann, *De S. Augustini dialogis in Cassiciaco scriptis*, 1897.

(4) « Als er sich « bekehrte » war er zunächst weder Christ noch Platoniker, aber er fasste den Entschluss beides zu werden. »

Revenons à notre étude. A l'imitation de Cicéron, mais avec plus de chaleur, Augustin célèbre dans ses *Dialogues* les louanges de la philosophie et des philosophes. C'est pour lui le port du salut. Il parle du saint des saints de la philosophie, « penetralia sacrosancta philosophiae » (*De Ord.*, I, 31.) Aucune vie ne peut être heureuse sans le culte de la sagesse. L'exhortation « evigila, evigila, oro te » (*Contra Acad.*, I, 3) doit enflammer Romanianus pour la philosophie. Si Augustin nous dit dans ses *Rétractations* qu'il se donna, à cette époque de sa vie, « ad christianae vitae otium », il y a lieu de rectifier selon notre texte. Son idéal, c'est le sage, et son jugement, bien qu'un peu flottant, est favorable aux Académiciens, ces maîtres de Cicéron, ce « Tullius noster » ; et tout en respectant l'autorité de Jésus-Christ, c'est chez Platon qu'il va chercher la vérité. Il accepte le dogme de l'Église, mais sans critique et sans assimilation.

D'ailleurs, si la question du péché et de la grâce avait occupé dans l'enseignement chrétien la place centrale qu'Augustin lui donna plus tard, il eût eu plus de peine encore à se familiariser avec le christianisme (1). Les problèmes qui occupent alors sa pensée sont d'un autre ordre. Quand il s'avance sur le terrain religieux, il parle de « mysteria », de « sacra nostra », « quem mysteria nostra tradunt », « ritu castissimorum sacrorum », « fidem ipsam tuam quam venerandis mysteriis percepisti », etc. ; les exemples sont nombreux ; on sent que le christianisme est pour Augustin une puissance sacrée, mais encore étrangère (2). Il est évident qu'Augustin parle ici le langage des mystères. S'il accepte l'autorité du Christ, c'est que l'étude du Nouveau Testament lui a démontré que le Christ veut et ordonne exactement ce que la philosophie enseigne et prouve. L'autorité de la philosophie idéaliste ne pour-

(1) Thimme, *Augustin*, p. 38, note.

(2) « Eine zwar heilige aber innerlich fremde Grösse, ein heiliges Institut geheimnisvoller Weihen. » *Ibid.*, p. 39.

rait-elle se substituer à celle du Christ? Augustin se tait là-dessus, « vermutlich absichtlich ». Son rationalisme, menacé de deux ennemis, l'autorité de l'Église et le mysticisme religieux, va bien vite s'affaiblir et se briser; ni ce respect envers une révélation divine, ni cette mystique ne s'écartent de la ligne du néo-platonisme. Augustin implore le secours de Dieu. Il répand chaque jour des vœux et des prières; mais toute cette vie intérieure n'est que le jeu d'exercices platoniciens. Il encourage ses amis à la prière, sa mère surtout, sachant que c'est à elle qu'il est redevable de son ardeur à chercher la vérité. Licentius lui-même, le membre le plus profane de ce petit cénacle néoplatonicien, entonne à son tour un chant religieux : « Converte nos et ostende faciem tuam et salvi erimus. »

Les *Soliloques*, en particulier, nous montrent Augustin prosterné, humble et fier, aux pieds de l'Éternel; c'est le néophyte de la philosophie spéculative, le mystique, l'artiste, gardons-nous de dire : le chrétien (1).

L'analyse se poursuit, minutieuse, mettant devant nos yeux Augustin dans toute sa grandeur morale, avec ses appels à Dieu, sa foi en Dieu, sa faim de Dieu, de vertu et de vérité. Il invoque Dieu comme un père; il revient à lui en fugitif repentant; son âme semble grandir et mûrir dans le silence de la nuit qui fait germer en lui les plus nobles pensées. On croit y reconnaître la prière d'une âme chrétienne. Non, répond Thimme, c'est celle d'un élève de Plotin! Sans nous arrêter à l'analyse méthodique des *Dialogues*, constatons que Thimme en dégage les éléments sceptiques, cicéroniens, stoïciens, platoniciens, néoplatoniciens, et même chrétiens, à l'occasion, quand Augustin s'exprime, par égard pour Monique, dans la langue de l'Église (2). On ne saurait toutefois passer sous silence le chapitre intitulé : La religion d'Augustin à l'époque de son baptême.

(1) « Wir dürfen allerdings noch nicht sagen den Christen. » *Ibid.*, p. 55.

(2) *Ibid.*, p. 94.

Un caractère essentiel de cette religion d'Augustin, c'est d'être vécue par lui avec une spontanéité et une intensité extraordinaires. Cet homme prie comme on n'a plus prié peut-être depuis le christianisme le plus reculé, depuis l'enthousiasme des premiers chrétiens. Sa prière a des accents de violence et de passion. Il est dans l'attente d'une merveilleuse découverte, il en frissonne de joie. De là son impatience, ses plaintes, ses larmes; dans l'expectative d'une crise dont la suite sera, il le pressent, la béatitude ou le désespoir; on dirait par moments qu'il jouit d'avance de la victoire. La pensée de Dieu, dans sa magnifique grandeur, le saisit et semble parfois le terrasser. Il cherche des mots pour louer dignement son Dieu; il le nomme « summus », sens néoplatonicien, qui postule, en somme, l'existence de dieux inférieurs, de démons. C'est un Dieu inconnu et caché, « Deus secretissimus », qu'invoque Augustin. Adoration, humilité, pureté, confiance, soumission, foi, ces divers éléments se trouvent implicitement dans l'analyse de Thimme. Cette piété est mystique, mais d'un mysticisme intellectuel et esthétique. Augustin n'est pas encore en possession du bonheur; ces élans de cœur font son tourment aussi bien que sa joie. Il veut jouir de Dieu, « Deo frui »; il en demande la jouissance immédiate (*Sol.*, I, 22). Plus tard, il ajoutera : « nulla interposita creatura » (*De vera rel.*).

Ce néoplatonicien ne tombe dans aucun des excès d'abstractions mystiques familiers à Plotin, mis en garde contre ce danger, non par la pensée chrétienne de la paternité divine, mais par le sens esthétique qui caractérise sa piété.

Son œil embrasse le monde intelligible dont le centre est Dieu. Religion et philosophie s'unissent sur ces sommets dans la contemplation idéale du « summus modus », harmonie suprême, « illa summa singularis veraque pulchritudo » (*Sol.*, I, 14), qui lui arrachera plus tard le cri : « Sero te amavi ». Ce mysticisme intellectualiste a un coloris tout nouveau. On dirait que Platon n'écoute cette harmonie que d'une oreille distraite. Plotin s'y absorbe plus

profondément; mais chez Augustin, l'accent est bien plus puissant. C'est que la religion est au fond; c'est elle qui donne le ton et la mélodie. On pressent déjà la voix du prophète de la charité, de l'amour mystique d'un Dieu qu'aime tout ce qui peut aimer.

Et pourtant, reprend Thimme, le critique, peut-on appeler la religion d'Augustin une religion de rédemption au sens chrétien du mot? Non. Il ne s'agit pour Augustin ni de péché, ni de pardon. Il ne cherche pas de consolation à la douleur d'avoir offensé Dieu, le sentiment du péché ne pèse pas sur lui; ce qui lui importe, c'est d'acquérir la pureté du cœur, parce que ceux qui ont le cœur pur verront Dieu. Son état d'imperfection morale le gêne dans son ascension vers la vérité. Ayant conscience d'avoir déjà livré au péché un combat énergique, il en appelle pour la victoire définitive à la grâce auxiliatrice et guérissante de Dieu, pas à la grâce qui pardonne. Le péché, c'est l'attachement aux biens terrestres. Le « medicus secretissimus » (*Sol.*, I, 29) qui purifie le cœur est aussi l'« intelligibilis lux » qui accorde la contemplation du monde intelligible. C'est une rédemption toute platonicienne. Le Christ est un « magister veritatis ». C'est le « divinus intellectus ». Il excite les âmes à rentrer en elles-mêmes et à regagner la patrie. (*Contra Acad.*, III, 42.)

La morale d'Augustin est éclectique aussi, mais son idéal stoïcien de la sagesse : qu'aucune passion ne vienne troubler l'harmonie et l'équilibre de l'âme — s'effaça bientôt devant l'idéal platonicien de cette même sagesse : que l'âme libérée des passions s'élève à la contemplation du monde intelligible. Le travail moral prépare celui de l'esprit. Et Augustin considère la valeur morale de cette connaissance supérieure à laquelle parvient le sage et qui doit ennoblir l'esprit. Il faudra quelques années encore pour que l'intellectualisme d'Augustin se mue en charité. Jamais le professeur de Cassiciacum ne parle à ses disciples de l'amour du prochain. C'est à Thagaste seulement qu'Augustin enseignera que la charité seule rend semblable à Dieu.

En résumé, quand Augustin veut dissiper les brouillards du scepticisme, Platon est son premier guide. Ensuite, Plotin, ou plutôt la mystique de l'Orient, éveille en lui un écho sympathique. Son esprit s'ouvre alors aux influences chrétiennes. Malgré ses doutes, il n'avait jamais pu ou jamais voulu perdre la foi en Dieu. Son âme était religieuse de nature. Aussi, quand il entre en rapports avec quelques-uns des représentants les plus distingués du christianisme, quand la figure du Christ lui apparaît, humble et divine, il devient de tout son cœur, et non seulement par convenance et accommodement à l'opinion de l'époque, un catéchumène. La raison toute pure ne lui avait donné ni vérité absolue, ni bonheur réel. Sans la renier, il trouva un refuge dans l'autorité. Mais l'autorité projette une ombre derrière elle, le doute. A Cassiciacum, Cacus, c'est-à-dire Carneades, que vient de terrasser le nouvel Hercule, c'est-à-dire Augustin, se redresse dans sa caverne (*Contra Acad.*, III, 22). Il devient un homme nouveau pendant ses années de rapide évolution. Il se transforme jusqu'au fond de son être, bien que sa conversion au christianisme ne soit pas close. Le fut-elle jamais? L'expérience religieuse qui bouleversa l'âme d'Augustin fut-elle une victoire? Elle a brisé sur sa tige plus d'une fleur, elle a refermé des boutons qui allaient s'ouvrir, et la victoire ne fut jamais complète. Mais une force spirituelle s'affirme en lui, puissante, irrésistible, l'amour de Dieu, source de toute sa vie religieuse. La source devint un fleuve, et le fleuve rendit les siècles attentifs au frémissement de ses ondes.

Tel est, dans son ensemble, le portrait de saint Augustin par Thimme.

Il nous reste à signaler quelques travaux de moindre envergure, telle l'étude de Seeberg (1), de caractère tradi-

(1) Reinhold Seeberg : *Die Bekehrung Augustins.* Eine religionspsychologische Studie. Religion und Geisteskultur, 1909.

tionnel dans l'ensemble, avec cette seule réserve qu'Augustin, dans ses *Confessions*, projette involontairement sur le passé la lumière du présent — ce qui ne l'empêche pas d'ailleurs, de nous révéler son âme avec une émouvante sincérité —. Le moment critique de sa conversion est un conflit de deux volontés. Il en sort apaisé par la soumission à la voix qui l'invite à ne plus chercher, pour assouvir la faim de son âme, que Dieu seul et à lui sacrifier toute autre jouissance. Qu'il tâche ensuite d'éclairer son expérience religieuse à la lumière de la philosophie, Seeberg ne voit là aucune contradiction avec la notion de la conversion. Un travail d'assimilation et d'amalgamation était indispensable à cet esprit méditatif et ardent.

Le plus récent et le plus populaire peut-être des biographes de saint Augustin, M. Louis Bertrand (1), passe complètement sous silence la question controversée.

Un critique avisé, M. Prosper Alfaric, ne manqua pas de signaler cette lacune psychologique en présentant le livre aux lecteurs de la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*. Dans cet article, l'épisode du jardin de Milan n'a plus qu'une importance relative, puisque Augustin n'en parle pas dans ses premiers écrits. Un désaccord évident est, en outre, remarqué entre ces premières œuvres et le récit bien plus tardif des *Confessions*. En réalité, le jeune rhéteur avait simplement parcouru en passant les Épîtres de Paul pour voir si leur doctrine s'accordait avec celle des Ennéades.

Après Wörter, après Lejay, d'autres protestations partielles se sont fait entendre parmi ceux qui représentent le point de vue de la tradition. En janvier 1911, M. Georges Legrand (3) exposa ce point de vue dans une conférence

(1) Louis Bertrand : *Saint Augustin*, Paris, 1913.
(2) *Revue d'histoire et de litt. rel.*, t. V, 1914.
(3) Georges Legrand : *Saint Augustin au lendemain de sa conversion. Revue néoscolastique*, 1911.

faite à l'Institut supérieur de philosophie de Louvain et insérée ensuite dans la *Revue néoscolastique* de la même année. S'en remettant au jugement et à l'opinion de Wörter, l'auteur ne voit qu'une différence de langage entre les *Dialogues* et les *Confessions*. Il s'étonne des objections de Gourdon et de celles de Harnack et pense que Boissier va chercher un peu loin le secret d'un accord qui lui paraît se faire tout simplement. La seule explication plausible du changement radical de vie morale chez saint Augustin est celle que donnent les *Confessions*. Ni Becker, ni Thimme, ne sont mentionnés. Ils ne le sont pas non plus dans l'article de Portalié (1), qui fait d'avance justice de leurs affirmations. Ces *Dialogues*, dit l'auteur, ne disent assurément pas tout. Comment de tels ouvrages, œuvres philosophiques de jeunesse, raconteraient-ils les victoires de la grâce ? Mais ils en disent assez pour montrer le converti.

En 1917, Mgr Batiffol démontra que l'étude du *De utilitate credendi* exclut toute distinction, telle que prétend l'établir la critique allemande, entre l'évolution philosophique et la conversion religieuse de saint Augustin (2).

Ce travail était achevé quand parut la thèse de M. Alfaric : l'*Évolution intellectuelle de saint Augustin*. M. Loisy consacra un article de la *Revue Critique* à cette « patiente et remarquable analyse, l'étude la plus complète et à certains égards la plus pénétrante faite sur ce sujet » (*Revue Critique* du 15 avril 1919).

M. Alfaric semble connaître à fond le manichéisme et le néoplatonisme d'Augustin. Ses conclusions diffèrent peu de celles de Thimme, puisqu'il considère Augustin à Cassiciacum « bien moins comme un catéchumène presque uniquement occupé de l'idéal chrétien, que comme un disciple de Plotin avant tout soucieux de conformer sa vie à la doctrine du Maître. Moralement, comme intellectuel-

(1) *Dictionnaire de théologie catholique*. Article Augustin.

(2) Pierre Batiffol. *Autour du « De Utilitate credendi »*. *Revue biblique*, janv.-avril 1917.

lement, c'est au néoplatonisme qu'il s'est converti, plutôt qu'à l'Évangile (1) ».

Élever une muraille de Chine entre le néoplatonisme et le christianisme complique singulièrement le problème augustinien. La philosophie peut-elle en élucider, à elle seule, les multiples données? M. Loisy lui-même fait cette réserve à sa très élogieuse critique; il conseille à M. Alfaric « d'atténuer en maint endroit la rigueur de ses conclusions, qu'il eût été préférable, dit-il, de nuancer un peu plus avec le concours de la psychologie religieuse (2) ».

Résumé. — A quels résultats ont conduit ces derniers travaux? Ils nous proposent en substance :

1. La constatation de divergences, d'ordre pratique et d'ordre moral, entre les renseignements fournis par deux catégories de documents, les *Dialogues*, d'une part, les *Confessions*, d'autre part.

2. La préférence à donner aux documents du premier ordre jusqu'à l'exclusion des autres. (Les *Confessions* ne sont pas une source historique.)

3. La substitution de l'idée et du terme exclusifs d'évolution à l'idée et au terme de conversion. (Ne parlons plus de la conversion de saint Augustin.)

Le problème ainsi posé, nous nous demandons :

L'étude des textes met-elle vraiment en évidence des contradictions fondamentales? Saint Augustin a-t-il vraiment donné, dans son autobiographie, une image infidèle de son passé? A-t-il vraiment, selon le mot de Becker, « déplacé les pierres de la mosaïque », altération consciente; ou bien, s'illusionnant sur lui-même et incapable d'objectiver ce passé, ne nous le montre-t-il que transposé par un état d'âme différent de ce qu'il fut douze ans auparavant, altération inconsciente?

(1) Alfaric. Pr. *op. cit.*, p. 399.

(2) Loisy, art. cité. *Revue critique*, 15 avril 1919.

Portant sur des points de détail, certains déplacements involontaires sont inévitables, même dans la relation d'un fait personnel. A douze ou treize ans de distance, le second document, pour être intégralement conforme au premier, n'en devrait être que la copie. Et même volontaires, ces divergences, d'ordre secondaire, se justifient encore si l'auteur se donne un autre but, que la simple énumération des faits de sa vie selon l'ordre chronologique.

Mais la conversion ou, si l'on veut, le passage de saint Augustin au christianisme n'est pas un point secondaire dans l'histoire de l'humanité. L'impulsion initiale, les différents stades, les crises déterminantes, méritent d'être observées et notées avec le plus grand soin. On hésite à surprendre l'auteur en contradiction avec lui-même sur cet événement qui fut le pivot de toute sa vie intellectuelle et morale; d'autant plus que les esprits les plus dégagés de la tradition et qui étudient en Augustin non pas le saint, mais l'homme seulement, rendent hommage à son caractère et à son génie. N'y aurait-il pas lieu, peut-être, de constater chez ces critiques une certaine contradiction entre leur attitude quelque peu méfiante et querelleuse et leur enthousiame? Leurs arguments, développés jusqu'en leurs extrêmes conséquences, ne risquent-ils pas d'aboutir à une inconséquence, à louer chez Augustin une âme candide et droite, qui nous abuse cependant sur son passé, et le don génial d'un écrivain lumineux et fécond jusqu'à son dernier jour, incapable cependant, en sa quarante-sixième année, de nous donner l'image adéquate de son évolution antérieure, et des renseignements exacts sur le fait capital de sa vie?

Or, comme le premier fait — contradiction dans les sources — entraîne logiquement le second — dialogues jugés plus dignes ou seuls dignes de créance —, et que le troisième — substitution du mot « évolution » à celui de « conversion » — jouit d'une certaine vogue grâce à la notoriété de ceux qui s'en portent les garants, nous nous demandons : Peut-on, en tenant compte de l'enquête

évolutionniste, considérer la conversion de saint Augusti comme un fait historique? sur quels témoignages repose c fait? Ces témoignages concordent-ils entre eux ou diff rent-ils? La personnalité religieuse et morale de sain Augustin, telle qu'elle se révèle dans les *Confessions* dément-elle ou confirme-t-elle celle qui se dégage de l lecture des *Dialogues philosophiques*? En un mot, sain Augustin est-il toujours resté fidèle à lui-même?

Le centre de ces débats est donc la conversion; toute les autres questions gravitent autour de celle-ci. Sain Augustin nous dit qu'il s'est converti; la critique moderne lui répond qu'il a évolué. Que faut-il conclure?

H. Gros.

La *Somme* d'Ulrich de Strasbourg

Chapitre IX

De oratione vocali et laude ad quid utilis sit, et de ornatu (1) sermonis et meriti in orationibus.

Vocalis etiam oratio nobis indicitur in *Psalm.* : Bene psallite ei in vociferatione. Et *Mat. VI* : Sic ergo vos orabitis : pater noster, etc. Non ut per hoc Deo notificemus vota nostra, cum omnia nuda et aperta sunt ei ad quam nobis sermo orationis *Hebr. IV.* Et pater noster scit quid opus sit nobis, antequam petamus eum *Mat. VI.* Sed ut etiam organa vocis cultu latrie Deo serviant offerendo ei sacrificium aptissimum laudis. Unde in *Psalm.* aliis sacrificiis reprobatis dicit Dominus : Immola Deo sacrificium laudis, id est quod est laus et infra. Sacrificio laudis honorificabis me etc. Unde dicit *Dam. lib. IV cap. IV* : Secundum orientem adoramus quia ex intellectuali et sensibili compositi offerimus orationem quando intellectu psallimus et in labiis carnalibus.

Consequuntur etiam ad hoc multe utilitates. Nam cum nesciamus quid oremus, sicut oportet, nisi spiritus adjuvet infirmitatem nostram postulando pro nobis, id est docendo nos postulare. *Rom. VIII.*

De hoc instruimur a Spiritu Sancto cum orationem dominicam vel psalmos vel alias orationes a Spiritu Sancto per sanctos ad nos transmissas oramus. Unde monet *Psalm.* : In ecclesiis benedicite Dominum de fontibus Israel. Ex ipsis

(1) Ms. : *ornata* (or'ta).

etiam verbis devotionis per conatum locutionis et per sensum auditus disciplinalem excitatur in nobis attentio ad id quod petimus et devotio inflammatur.

Ex amore quoque et reverentia ejus qui orationem dictavit, qui est Dei Filius vel Spiritus Sanctus, oratio fit efficacior ad inpetrandum cum efficimur instrumenta [199 v. 2] principalis auctoris orationis. Unde *dicit Crisostomus super Mat. lib. I* : Pater non libenter orationem exaudit, quam Filius non dictavit. Cognoscit enim Pater sensus Filii et verba non recipit que usurpatio humana excogitavit. Sed que sapientia Christi exposuit simile huic dicitur de Spiritu Sancto. *Rom. VIII* : Qui scrutatur corda scit scientia approbationis quid desiderat Spiritus, id est desiderare docet et facit. Cum etiam orationibus nos ipsos trahamus in divina ut supra diximus quando oramus corde et corpore tunc toti trahimur in divina, id est non sola natura nostra intellectualis sed etiam animalis. Unde dicit *Dyonisius* psalmorum oratio sacra ad animorum nostrorum deificationem et continua sacratissimorum verborum immologia nostros animales habitus, id est habitudines et potentias coadunat, id est cum animo nostro unit Deo et disponit per participationem divinorum, scilicet cum gaudium devotionis mentis redundat in exultatione partis sensibilis et cor nostrum et caro nostra exultent in Deum vivum, ut etiam vocis ministerium in cultu latrie offeramus.

Dei laudes etiam cantus moderamine ornamus non ut Deus audiat clamorem quasi non valeat audire silenter orantes sicut Helyas derisit Baal dicens cultoribus ejus clamare voce magna etc. *IV Reg. XVIII.* Sed ut ipsa armonia musica in nobis affectus incitetur vel ad penitentiam per quam insultus viciorum mitigentur, sicut Saul exagitatus Spiritu malo psallente [200 r. 1] David refocillabatur et levius habebat recedebat enim ab eo spiritus malus *I Reg. XVI.* Vel ad fervorem devotionis sicut triplices nuncii Saul Psallente cum eo prophetarum Spiritu prophetandi acceperunt Spiritum, et ipse Saul cum tanto miraculo ad

idem est conversus, ut exiret proverbium : nam et Saul inter prophetas *I Reg. XIX*, et Helizeus talibus sonis in se prophetandi Spiritum excitavit *IV Reg. III*. Quia ut probat *Boetius, in prologo musice* soni musici diversas affectiones secundum suos modos diversos in nobis concitant.

Et *Ysidorus dicit lib. I officiorum* quod omnes affectus nostri pro sonorum diversitate quadam occulta familiaritate excitantur eo quod delectationes sensuum particularem (1) affectum movent.

Qua in re notandum est quod si cantus consideretur ut sacrificium Deo ad suam gloriam ablatum ut Deo sit jocunda decoraque laudatio decorata moderamine vocis humane et detur in celebrationibus decus et ornentur tempora. *Ecc. XLVII.*

Sic est opus virtutis latrie et sufficit ei ad meritum devotio hujus pie intentionis etiam sine devotione habita in hiis verbis que cantantur.

Si vero consideretur ut modus orationis et laudis divine, sic cum totaliter ordinetur ad excitandam devotionem in nobis ad verba que cantamus vanus est sine devotione quia finem ad quem est non includit cooperatur tamen meritum laboris in cantu ad orationis exauditionem.

Per quod solvitur contrarietas que videtur esse inter sanctos. Nam [f° 200 r. 2] *Ambrosius, VI lib. de sacramentis*, Et *Crisostomus, super Mat., lib. I*, Et *Cyprianus, in lib. de dominica oratione*, hujusmodi clamorem reprobant. *Ambrosius* quidem dicit quod qui clamat derogat potestati Dei quem non posse aliter declamantem audire putat. *Crisostomus* vero dicit quod Deus non est auditor vocis sed cordis. *Cyprianus* dicit quod impudentis est in clamoribus strepere et verecundi est modestis partibus orare.

Econtra *Augustinus* dixit *X° lib. Confessionum* : Ego in sonis quos amant eloquia tua Domine cum suavi et artificiosa voce cantantur aliquantulum acquiesco dum ipsis dictis sanctis ardentius sentio moveri animos meos flamma

(1) Ms. : *particularium.*

pietatis cum ita cantantur quam si non cantarentur.

Patet enim horum intelligentia ex premissis. Quia etiam ex eadem ratione musica per sonos musicorum instrumentorum adhibita laudi divine devotionem excitat quia affectum inmutat ideo olim per David hujusmodi melodia in laudem Dei ordinata est et frequenter in psalmis ad sic laudandum Deum incitat et invitat.

Qui autem delectationibus talium organorum per se inheret, vel in eorundem organorum suavitate virtutem orationis consistere crederet tamquam Deus sensibilibus delectationibus moveatur. Tales essent illi qui redarguuntur a propheta putant se habere vasa cantici ut David etc. *Amos VI* et *Amos V*. Aufer a me tumultumque carminum tuorum cantica lire tue non exaudiam.

Non solum autem in Dei laude est musica vocalis et instrumentalis sed etiam est in musica metrica que tremulo (1) proportionis pedum in versu dulcius facit id quod legitur. Vel auditur propter quod antiquitus muse dicebantur presidere [200 v. 1] hujusmodi metris quas *Boetius, in lib. de Consolatione philosophie I*, vocat scenicas meretriculas usque ad exitum dulcesque dolores hominum non modo nullis remediis foverent verum dulcibus insuper alerent. Verum est hoc verbum est inquantum in ipsius metri suavitate homo ita delectatur quod a sensu verborum abducitur nam inquantum a mirabilitate fabulorum et suavitate verborum ducit intellectum in inquisitionem rerum metro comprehensarum sic est pars philosophie ars poetica ut supra diximus. Unde *Aristoteles* poetriam fecit et multi philosophorum philosophias (2) suas metrice tradiderunt propter quod sicut *Hieronimus* dicit psalmi et cantica alia scripture apud Hebreos metro ligantur.

Quia vero oratio est postulatio secundum illud *Jac. I* : Postulet a Deo qui dat omnibus etc. Ideo distinguitur secundum modos postulationis rethorice ordinate ad per-

(1) Ms. : *cumulo*.
(2) Ms. : *philosophia*.

suadendum iudici dum benivolentiam judicis captamus ipsum in se et in suis operibus et amicis laudando per quod earum eum nobis esse signamus ut nostra caritate vicissim ejus dilectionem mereamur quod adulatores simulant circa eos a quibus aliquid expetunt et recitanda ea que personam nostram vel causam commendant et cum recitamus ei miseriam nostram vel confitemur culpam nostram vel offerimus ei obedientiam nostram, vel commemoramus merita nostra et dicendo ea per que causa et persona adversarii odio habeantur, id est demonum vel malorum hominum maliciam crudelitatem, iniquitatem tyrannidem erectionem superbiam contra ipsum judicem et importuna perseverantia petimus, querimus, pulsamus et dum premissa captatione benivolentie petitionem nostram specificando exprimemus, qui modi omnes in *Psalm.* inveniuntur.

Et hoc fit non quasi credamus Deum ut hominem tali sermonum lepore mulcere vel absentem vel verborum ambagibus quod nescit doceri hoc enim est multiloquium ethnice infidelitatis quod prohibetur. *Mat. VI.* Orantes autem nolite multum loqui etc. sed ut mens nostra sic excite retur ut ad devotionem excitetur et devotio talium alterationum novitatibus sine tedio perseveret.

Sic enim Christus nobis in exemplum in oratione pernoctavit *Luc. VI.* Et ante passionem longam orationem premisit pro suis. *Joh. XVII.* Et jam imminente passione factus in agonia prolixius oravit *Luc. XXII.*

Ex quo patet solutio contrarietatis que videtur esse inter doctrinam et exempla Christi. Unde dicit *Augustinus in lib. de modo orandi* : Absit ab oratione multa locutio, sed non absit multa precatio si continua perseveret intentio. Multa locutio est rem necessariam superfluis verbis agere. Multa precatio est eum quem precamur diuturna et pia cordis exercitatione pulsare.

Quod autem supra diximus de cantu, de omni vocali oratione intelligendum est, scilicet quod dum pietatis intentione offertur Deo in sacrificium latrie etiam si desit

attentio opus tamen virtutis est et [201 r. 1] est meritorium existenti in gratia, sed ab efficacia exauditionis tanto amplius cadit quanto cum minori devotione et attentione profertur. Dicunt tamen Augustinus super *Beati immaculati* et *Cyprianus*, *de oratione dominica*, quod orare Deum sine intentione injuria est Dei non solum si anxias et perversas, sed etiam si superfluas cogitationes in oratione habuerimus, quia hoc est vigilare oculis et corde dormire. Cum econtrario dicatur *Cant. V.* Ego dormio etc. Et hoc est Deum negligentia orationis offendere sicut irreverentiam judici exhiberet, qui ipsum, interpellans mox eum demitteret etc. et cum alio fabularetur. Sed hoc intelligendum est non quod ipsa oratio per se culpa sit, sicut probavimus, sed quod vaga mens culpa non careat quam culpam aggravat illa circumstancia quod (1) in oratione hic fit ut probat exemplum *Augustini* de judice, et hoc verum est quando mens sic vagatur ex proposito vel negligentia. Quando vero orans omni qua valet diligentia cum Abraham abigit volucres, id est volatiles cogitationes a sacrificio orationis secundum *Glossa Gen. XV.*

Et cum David invenit cor suum ut oret Deum quod fugitivum pergit per varias vanitates *II Reg. VII.* Et festinat intrare cubiculum, id est secretum mentis archanum, ut dicit glossa, et claudit hostium, id est precludit additum turbe fantasmatum secundum *Glossa.* Et orat Patrem in abscondito [201 r. 2] occulte intentionis qua soli Deo per orationem placere desiderat *Mat. VI.*

Tunc nulla culpa est etiam si mens contra conatum suum in oratione ad superflua distrahatur quia, ut dicit *Hier.* : Deus non precipit quod homo non potest facere.

Si vero predicte auctoritates intelligantur de orationibus ad quas quis tenetur ex voto, vel ex penitentiali injunctione, vel ex statuto ecclesie, tunc superfluas cogitatione[s]. Vocat *Augustinus* non solum varias sed bonas etiam impertinentes tamen cogitationes. Unde dicit *Bernardus*,

(1) Ms. : *quem* (q̄).

Homel. XLVII super Cant. Spiritus Sanctus (1) illa hora scilicet orationis gratum non recipit quidquid aliud quam debes neglecto eo quod debes obtuleris.

Adversari autem videtur predictis prescita doctrina Christi *Math. VI* : clauso hostio ora etc. Quia, ut dicit *Glossa*, per hoc precipitur ut inclusa pectoris cogitatione labiisque oppressis oret Deum sicque videtur verbalis oratio esse contra preceptum Domini. Sed hoc non est verum cum ipse Christus sic oravit et verbalem orationem nobis instituit, dicens : Sic ergo orabitis : pater noster etc. Intelligitur ergo illa doctrina Christi prohibere verbalem orationem que pro ostentatione ypocrisis verbis hominibus notificatur vel que per verba sensibilia impedit affectum mentis, ut patet ex circumstancia textus precedentis et sequentis.

Cum ergo ut prediximus oratio sit postulatio proposita iudici Deo patet quod Deus dando que petimus operatur secundum justitiam [201 v. 1] distributivam, dando unicuique secundum dispositionem et habilitatem proprie virtutis et ideo orari vult a nobis ut reverentia latrie et orationis devotione capaces suorum donorum efficiamur et ideo quamvis hoc videatur derogare liberalitati gratie Dei, quia, ut dicit *Seneca in lib. de Beneficiis* : Nichil carius emitur quam quod precibus comparatur et quod carissime emitur non gratis datur et ita gratia jam non est gratia. Tamen in veritate non est. Ita potius est enim prodigalitas quam liberalitas bona sua effundere vane hiis quibus non prosunt. Nichilominus tamen quia dispositio ipsa orationis gratia Dei est totam quod pro ipsa datur est gratia pro gratia.

Insuper quamvis Deus sic operetur rationem justitie, tamen quando non desiderantes nec orantes peccatores prevenit sua gratia ut desiderent et orent, et quia meritum orationis efficacis non est condignum dono Dei secundum

(1) Le Ms. a laissé, entre *sanctus* et *illa*, l'abréviation : *Ss.* Les mots *spiritus sanctus* ont été rajoutés en interligne.

equalitatem justitie commutative, sed Deus habundantia pietatis sue merita supplicum excedit et vota tunc summa liberalitas probatur in Deo et non est in conveniens Deum utroque modo operari, id est liberaliter et juste cum secundum diversas rationes sint in Deo.

Chapitre X

Qualiter tenentur omnes ad orationem, et qualiter specialiter aliqui tenentur, et de continuitate orandi, et de partibus orationis, et de gestibus qui habentur in oratione et que posita sunt in oratione.

Oratione quoque sumpta communiter ad orationem mentalem et verbalem omnis homo tenetur ad orationem ex jure naturali quod dictat hominem ut disponat sed ad ea sine quibus non est salus que dispositionem sine oratione ad hoc tamen jus accedit auctoritas Christi dicentis : Oportet semper orare etc. *Luc XVIII. Crisostomus* dum dicit : oportet necessitatem, dicit : Cum ergo precepta divina omnia sub contineant que sunt necessaria ad salutem. Patet quod oratio sic communiter sumpta in precepto divino est. Precipitur autem 3° precepto prime tabule, scilicet : Memento ut diem sabbati sanctifices, omnis enim vacatio ab operibus servilibus qua vacare precipimur hoc precepto per totum sabbatum id est septimam etatem temporis gratie ordinatur ad hoc ut in ipsa vacatione per devotionem orationis disponamur ad consequendam benedictionem promissorum divinorum. Unde Deus diem hunc sanctificavit et benedixit. *Gen. II.* Ideo patet devotionem orationis principaliter hoc precepto jubere.

Ad verbalem vero vel clamosam cantus orationes non tenemur ex precepto divino.

Sed si aliqui tenentur hoc est ex precepto ecclesie que missam et horas indixit ministris ecclesie, ut spiritualia seminent hiis quorum temporalia metunt et ad cultum Dei et ad devotionem excitent sue cure commissos et prop-

ter decorem sacramenti altaris, et ut ipsi ministri quasi compellantur se per devotionem disponere ad ministerium tanti sacramenti.

Vel est hoc ex obligatione facta auctoritate ejus qui habet potestatem ligandi pena presenti ut solvat a pena futuri seculi.

Quis enim oratio dulcis sit menti propter suavitatem devotionis tamen penalis est carni quia frequens meditatio carnis est afflictio *Eccl. XII.* Et ipsi etiam menti est hic habitus difficilis si debet fieri secundum circumstancias et modum virtutis latrie. Virtus enim est circa bonum difficile et propter importunitatem temptationum temptatoris qui, ut dicit *Crisostomus in lib. de institutione monachorum*, cum sit nobis semper infestus tunc maxime insistit cum contra se offerre nos preces domino previderit.

Cum ergo hostis noster melioribus bonis magis adversetur, sequitur ex premissis potissimum actum esse orationem non secundum bonitatem absolutam et per se dictam, quia actus caritatis sic melior est quoque actu latrie sed per accidens scilicet ratione effectus consequentis orationem et ad quem oratio ut ad finem ordinatur, inquantum oratio est que est consecutio peti-[202 r. 1]torum, qui effectus est orationis dispositive tantum et meritorie est ipsius cum omnibus aliis meritis orantis sed effectus est solius divine bonitatis merita supplicum excedentis et vota *Exod. XXII°*. Si clamavit ad me, exaudiam eum, quia misericors sum. Unde dicitur *Job IX* : Cum invocantem exaudierit me non credo quod exaudierit vocem meam *supple propter vocem meam* sed propter suam clementiam secundum illud *Dan. IX* : Non in justificationibus nostris fundimus preces etc.

Per hoc solvitur questio impiorum dicentium. *Job XXI* : Quis est omnipotens ut serviamus ei et quid prodest nobis si oraverimus eum. Nam oratio satisfactoria et pro peccatis inquantum est laboriosa. *II Reg. XXIV.* Precor, Domine, ut transferas iniquitatem servi tui. Et est meritoria inquantum est opus virtutis. *Judith IX.* humilium et mansueto-

rum semper tibi placuit deprecatio. Opus enim placens Deo est meritorium.

Est etiam totius necessitatis nostre sublevatoria inquantum est ascensio in Deum ut in unicum refugium nostrum in omni necessitate. Ex hoc enim a peccato purgat secundum illud *Eccles. XVIII.* Ora Dominum et curabit te. Et *Levit. XIV.* Orabit pro domo et jure mundabitur. Iram Dei avertit *Exod. XXXIII.* Placatus est Dominus, scilicet per orationem Moysy ne faceret malum etc. *Job XLII* : Job servus meus orabit pro vobis, etc. Adversa circumstantia repellit *II Paral XX.* Si venerint super nos mala gladius judicii pestilentie et fames stabimus coram domo hac, etc. et infra, cum ignoramus quid agere debeamus etc. Temptationes reprimit *Judith IV.* Memores estote servi Domini Moysy qui Amalech etc. hec hystoria est *Exod. XVII* bona temporalia obtinet *I Esdre VI* offerant oblationes Deo celi, orentque pro vita regis et filiorum ejus universa nobis salubria impetrat *Job. XV.* Quecumque petieritis patrem meum in nomine meo dabit vobis. In nomine enim Jhesus petitur omne pertinens ad salutem.

Ergo est bonum honestum oratio quia opus virtutis est cum est ex illis que, ut dicit *Tullius*, multas utilitates habent sibi adjunctas et inquantum animam delectat ut supra ostendimus. Sic est bonum delectabile *Ys. IV.* Delectabitur in crassitudine scilicet devotionis anima nostra, et *Ysa. LVIII* tunc delectaberis super Domino et sustollant te etc.

Patet etiam ex predictis qualem assiduitas hujus operis tanta diligentia nobis committitur et commendatur. Dicitur enim *Eccles. XVIII* : Non impediaris orare semper *Luce XVIII.* Oportet semper orare et non deficere, *I Thess. ultimo.* Sine intermissione orate. Ratio enim hujus patet ex predictis modis bonitatis orationis. Hec autem continuatio orationis indeficiens que predictis auctoritatibus nobis commendatur dupliciter potest intelligi secundum duplicem modum continuitatis. Nam, secundum *Philosophum*, aliquid est continuum. In quo nichil deest tempori sed rei

sicut aliquis continue citharizat quando nichil tempus intervenit inter sonum et sonum quamvis tempus intersit inter motum unius corde et alterius.

Aliquid vero est continuum cum ex neutra parte aliquid deest, quia nichil deest tempori nec rei.

Primo ergo modo semper et continue orat oratione proprie et essentialiter dicta, qui spiritum non extinguit, sed ita etiam ipso dormiente cor ejus vigilat quod semper in affectu orationis manet per quod nichil deest tempori et temporibus oportunis actualiter orat ac si aliquid deest rei etc. Super illud *Luc. XVIII* : Oportet semper orare dicit *Glossa*, id est canonicis horis cotidie secundum morem ecclesie. Unde cum Dominus dixerat : oportet semper orare, exponendo ayt et addit et non deficere scilicet defectu rei et temporis, sic enim oportet intelligere illud *Rom. I* : Sine intermissione memoriam vestri facio etc.

Secundo vero modo orat aliquis continue [202 v. 1] semper orare quocumque modo dicta, id est essentialiter et participative. Sic enim in *Psalm.* ponuntur quatuor partes integrantes perfectam orationem *cum confitemur Domino*, scilicet confessione laudis in oratione in cithara, id est in carnis mortificatione per abstinentiam et labores hoc enim secundum *Glossa*. Significantur per cytharam, quia illa ab uno sonat et est oratio participative dicta, in quantum disponit nos ad sublevationem spiritus ad superna per devotionem cum non gravantur corda nostra per crapulam et ebrietatem et inquantum ex devotione per ipsam exhibemus corda nostra hostiam viventem sanctam etc. *Rom. XII*. In psalterio decem cordarum psallite illi, id est operibus preceptorum. Hec enim justitia est oratio participative dicta sive ideo quia cum ex devotione hec opera fecit tunc participant devotionem sicut effectus participat suam causam, sive ideo quia efficaciam exauditionis orationem conferendo virtualiter orationem in se continet *Psalm.* : Subditus esto Domino et ora eum *Prov. XV*. Orationem justorum exaudiet. Quo contra dicitur in *Psalm.* : Iniquitatem si aspexeri in corde meo etc. Et *Prov. XXVIII*. Qui

declinat aures suas ne audiat legem oratio ejus erit execrabilis. *Cantate ei canticum novum,* id est innovatum in renovatione spiritus mentis vestre, quod canticum devotionem mentis significat, quia, ut dicit *Cass. super psalm.* : Canticum est exultatio spiritus habita de eternis in vocem prorumpens secundum illud *Ephes. V.* : Cantantes et psallentes in cordibus vestris Domino. *Bene psallite et in vociferatione*, quod fit cum secundum *Augustinum*, hoc versatur in corde, quod profertur in ore cum psalmis et ymnis oramus Deum.

Cum ergo in hiis quatuor consistat tota justitia generalis, bene dicit *Orig., in tractatu de Heleana*, quod si omnis actus justi quem [202 v. 2] secundum Deum agit oratio reputatur qui sine intermissione que justa sunt agit sine intermissione orat. Nec unquam ab oratione cessat nisi justus esse desistat. Idem dicit *Augustinus super* illud *I Thess. ultimo* : Sine intermissione orate. Unde postquam sapiens dixerat. Non impediaris orare semper *Eccl. XVIII.* Statim exponendo de qua oratione loquatur addit et non verteris usque ad mortem justificari, id est in justitia perseverare.

Nec obstat huic expositionis quod etiam opera justitie videntur intercipi cibo et sompnio et ceteris corporalibus recreationibus quia qui servat illud *Apost. I Cor. X.* : Sive manducatis, sive bibatis, sive aliud quid faciatis, omnia in gloriam Dei facite. De illo verum est illud *Augustini super Psalm.* : Porro si manducas et bibis ad refectionem corporis et Deo gratias agis, cibus et potus tuus laudat Deum. Et eadem ratio est de aliis honestis solaciis que acceptantur propter corporis et sensuum necessariam quietem. Unde patet hec opera esse justitie inquantum in eis est medium virtutis temperantie vel eutrapelie, vel alterius virtutis, ut supra diximus. Unde etiam *Philosophus* dicit *I Ethic.* quod virtuosus intercipit opera virtutis, scilicet quando alicui delectationi corporali per se inheret, que tamen non est contraria virtuti. Felix vero felicitate civili qui in nullo nisi in virtute delectatur et omnia ad

ipsam ordinat semper est in opere virtutis quia ubi unum propter alterum utrobique tantum unum.

Gestus etiam corporales orationem adhibemus, id est genuflexiones, prostrationes veniarum, extensionem manuum, elevationem oculorum, et similia, exemplo Christi, de quo dicitur, *Job. XVII* : Elevatis oculis in celum, *II Math. XXVI* procidit in faciem suam orans etc. ut cum signis sensibilibus animus noster moveatur per hec signa et effectus devotionis ad ampliorem devotionem animus moveatur. Ut dicit *Augustinus, in libro de Cura pro mortuis gerenda*. Et subdit. Et nescio quomodo cum hii motus fieri nisi motu anime precedente non possint eisdem rursus visibiliter factis ille interior invisibilis qui eos fecit augetur, ac per hoc cordis affectus qui, ut fierent ista precessit quia facta sunt crescit.

Quamvis *Psalm.* etiam dicat : unam scilicet rem petii a Domino etc. *Mat. VI* dicatur : primum querite regnum Dei etc. *Glossa* quia hoc est summum bonum quod propter se et extra quod nichil petitur tamen, et in *Psalm.* : multe petitiones habentur, et oratio dominica septem petitionibus distinguitur nec inter hec est contrarietas, quia cum ita eterna beatitudo petitur quod nichil desideratur vel petitur nisi sub ratione ipsius id est inquantum est utile ad perveniendum ad beatitudinem, tunc quantumcumque multe sint petitiones materialiter, omnes sunt una petitio formaliter.

Licet etiam pater noster celestis sciat que nobis sint necessaria, tamen non solum indeterminate oramus ut circa nos faciat omnia que nobis sit esse salutifera, sed etiam determinatas petitiones exprimere docemur in oratione dominica et in psalmis et aliis orationibus sanctorum, non ut Deum instruamus, sed ut nos ad devotionem provocemus, quia, secundum *Philosophum, in Ethic.*, particularia plus movent affectum quam universalia; et quia necessitates [203 r. 2] nostras intuentes amplius afficimur ad Deum implorandum, qui solus de necessitatibus nostris eruit nos.

Nec solum spiritualia, sed temporalia etiam petere a Deo movemur in oratione dominica, cum dicitur : panem nostrum etc., id est cibus corporeum, ut exponit *Crisostomus super Matheum*, quia secundum *Augustinum* hiis utendum est ut perveniamus ad id quo fruendum est, nec contrariatur huic *Glossa super illud Mat. VI* : « Primum querite regnum Dei », que dicit sic ista non esse querenda tamquam bona nostra et si sint necessaria, quia cum ista propter beatitudinem petimus. Non petimus ea ut bona nostra et licet materialiter ista petamus tamen formaliter solum regnum Dei querimus.

La Société du Rayonnement intellectuel du Sacré-Cœur

I. — La revue *Regnabit* vient d'annoncer qu'elle cesse d'être *simple périodique* pour devenir « *l'organe d'une société vivante* (1) ». Cette société nouvelle dont la constitution a été annoncée au début de l'année porte le nom de « Société du Rayonnement intellectuel du Sacré-Cœur ».

« Il faut constater, nous dit-on, que nous avons aujourd'hui un ardent respect *des choses de l'esprit*, que le savoir exerce une fascination, que l'effort est général... qui veut élever *le niveau de l'intelligence* (2). »

« Persuadés... que le Sacré-Cœur apporte à *la pensée humaine* le mot de salut... le dernier mot de l'Évangile, le plus profond de tous les mots humains (3) », les signataires de l'appel en faveur de la création d'une société du Rayonnement intellectuel du Sacré-Cœur veulent travailler « *directement* » « *à faire rayonner* le Sacré-Cœur sur la pensée humaine (4) ».

Tel est le but de la nouvelle société dont la revue *Regnabit* est désormais le porte-parole, but essentiellement doctrinal, se plaît-on à nous répéter, et qui à ce titre nous intéresse particulièrement.

Jusqu'ici nous avions trop regretté de voir cet excellent confrère, dont le but est si louable, se confiner presque exclusivement dans le genre affectif, pour ne pas prêter la plus vive et la plus sympathique attention à de telles déclarations. Il

(1) *Regnabit*, mars 1926, p. 277. — Pourquoi donc cette revue peut-elle paraître sans aucun « *Imprimatur* » ?
(2) *Ibid.*, p. 277.
(3) *Ibid.*, p. 102.
(4) *Ibid.*, p. 102.

nous semblait, en effet, que ces effusions pieuses, si fréquentes, manquaient trop souvent — en dépit des excellentes intentions de leurs auteurs — de bases théologiques. Elles nous paraissaient ne pas apporter suffisamment aux âmes les lumières dont elles ont besoin pour progresser dans le véritable amour de Dieu et du Cœur de Jésus qui ne ressortit pas à la sensibilité, mais à la volonté. Depuis longtemps nous eussions souhaité un changement d'orientation dans cette revue qui, au titre de revue du Sacré-Cœur, devrait mériter de pouvoir être classée parmi les meilleures.

Nous avions donc espéré un instant que l'heure de cette nouvelle orientation avait sonné. Que notre confrère nous permette de dire, simplement et fraternellement, notre déception. Il nous semble désormais certain que seul le sous-titre est changé.

Que nous annonce-t-on, en effet, comme doctrine? La proscription comme « une invraisemblable et trop réelle aberration » du mot *Dévotion* lorsqu'il s'applique au Sacré-Cœur, pour lui substituer celui de *Révélation*.

Il y a là, à la base de ces généreuses intentions, quelques graves confusions que nous voudrions essayer de dissiper.

D'abord, pourquoi proscrire le mot *dévotion*? Parce que certains chrétiens classent tout ce qui est dévotion parmi les choses inutiles ou de peu d'importance? Au lieu de l'écarter, pourquoi, au contraire, ne pas profiter des pages d'une revue qui est très lue pour montrer ce que cette conception de la dévotion a de faux; ce qu'est, en théologie, *la* dévotion; ce que sont, par rapport à *la* dévotion, *les* dévotions, et quelles en sont les principales? Il y aurait là ample matière à redressements d'une quantité d'erreurs.

Il faudrait aussi nous dire *avec netteté* ce qu'on entend par la Révélation du Sacré-Cœur. Est-ce une chose nouvelle? Est-ce quelque chose de réellement distinct de la simple Révélation chrétienne? Si oui, qu'est-ce donc qui la distingue? Si non, c'est la suppression même de l'objet et de la raison d'être de la revue *Le Sacré-Cœur*. Si bien qu'en voulant faire rayonner davantage le Sacré-Cœur, on arrive tout uniment à le supprimer, ce que, certes, n'ont pas voulu les auteurs de la Société du Rayonnement.

Si nous avons bien compris la pensée, assez imprécise d'ailleurs, qui anime la revue, il semble, comme on l'a déjà fait

remarquer (1), qu'on veuille constituer une théologie du Sacré-Cœur différente de la théologie pure et simple. L'auteur de la lettre à laquelle nous faisons allusion fait des réserves très nettes sur cette distinction. Les nôtres seront plus radicales encore, et cela en nous appuyant sur la doctrine de saint Thomas. Il n'y a et ne peut y avoir qu'*une seule* science théologique parce qu'il n'y a et ne peut y avoir qu'une seule lumière spécificatrice : *la Révélation*. Nous ne saurions donc même admettre qu'une théologie du Sacré-Cœur puisse avoir « une ressemblance d'analogie avec la Théologie ordinaire de Jésus-Christ ». Pour que cette analogie soit possible, il serait nécessaire, en vertu de la notion d'analogie, que ces théologies soient *essentiellement diverses* (simpliciter diversae), ce qui n'est pas puisqu'il y a *identité d'objet formel*, et par suite *identité essentielle* (simpliciter eaedem).

Cette identité *essentielle* n'implique pas pour autant identité *absolue*. Le Sacré-Cœur, tel que nous le présente l'Église, c'est le cœur de chair de Notre-Seigneur, subsistant dans sa Divine Personne, en tant qu'il est le symbole de son amour pour nous. Entre la théologie du Sacré-Cœur et celle du Verbe Incarné, il y a donc, sous leur identité *essentielle*, une différence *accidentelle*. Cette différence accidentelle est suffisante pour constituer un objet de *culte* spécial, le culte s'adressant à la *volonté* dont les objets sont d'ordre existentiels, individuels par conséquent, et qu'une différence accidentelle suffit à distinguer numériquement. L'est-elle, par contre, pour constituer, *en face de la pensée*, un objet spécial de science? Non, puisque la science humaine abstrait de l'individuel et partant de l'accidentel.

Aussi proscrire *la dévotion* au Sacré-Cœur qui *s'adresse à la volonté* pour lui substituer une *Révélation du Sacré-Cœur qu'on présente à la pensée*, c'est, ou bien éliminer ce qui est propre au Sacré-Cœur, pour ne conserver que ce qui lui est commun avec la pure et simple théologie, ou bien considérer comme étant l'axe *essentiel* de la pensée chrétienne ce qui est propre au Sacré-Cœur, et comme tel *accidentel*, c'est alors commettre une pieuse mais *très réelle erreur*.

Dans le premier cas, le programme de la Société dont Regna-

(1) *Regnabit*, Supplément, mars 1906, p. 20.

BIT devient l'organe, s'identifierait avec celui de toute autre société qui aurait pour but d' « instaurer toutes choses dans le Christ ». Programme magnifique, certes, et qui conviendrait bien à l'heure présente, mais qui ne serait plus un programme de Rayonnement *du Sacré-Cœur*.

Dans le second cas, nous parler de la *nécessité* de tout envisager sous l'angle de la *Révélation du Sacré-Cœur*, c'est oublier qu'un objet *accidentel* de pensée ne saurait être, sans erreur, enseigné comme l'angle *nécessaire*, le centre autour duquel tout doit *néeessairement* tourner.

Tel est le dilemme auquel on ne saurait échapper lorsque par une pieuse exagération on n'écoute qu'un zèle mal éclairé, au lieu de s'en tenir à l'enseignement traditionnel. C'est comme *objet de culte* que l'Église nous propose le Sacré-Cœur. Recevons-le donc à ce titre et ne parlons plus de l'aberration de ceux qui prononcent à son endroit le mot de dévotion. Faisons rayonner autant que nous le pouvons le *culte* du Sacré-Cœur si conforme aux désirs les plus chers de Notre-Seigneur et aux besoins d'un très grand nombre d'âmes, mais pour cela expliquons-le-leur convenablement, sans surtout le faire dévier. Jamais ne présentons ce culte si beau et si attrayant, comme *le seul* qui soit digne de nos hommages, *comme l'unique nécessaire*. Or telle nous paraît être l'erreur fondamentale de *Regnabit*.

De là vient, sans doute, l'importance démesurée accordée par cette revue au symbolisme. Le cœur du Christ est sans doute le symbole de son amour, mais ne serait-il pas plus urgent d'insister sur la chose symbolisée plutôt que sur le symbole (1) lui-même? Est-il urgent de consacrer de longues pages de la *partie doctrinale* de la revue au symbolisme du cœur, de la lyre, ou de la rose à travers les âges? Quelle once de doctrine, et quel excitant pour la ferveur envers le Sacré-Cœur fourniront aussi des articles comme celui de M. J. Serre, intitulé *Cœur et Philosophie*, ou celui de M. Anizan : *Après la dernière marche de l'escalier*? A moins qu'ils ne contiennent un sym-

(1) Entendons ce mot au sens *formel*, car il est évident que la considération du cœur de chair de Notre-Seigneur est des plus recommandables, et que nous n'entendons pas le proscrire, loin de là.

bolisme bien mystérieux qui nous a totalement échappé, nous ne voyons pas quelle lumière ces pages apportent (1).

F.-X. MAQUART,
Grand Séminaire de Reims.

(1) Sous le titre : « *Et sui eum non receperunt* » (janvier 1926), M. F. Anizan s'en prend aux philosophes qui, dans leurs manuels, ne citent pas le nom de Jésus-Christ, *a*) dont le témoignage est pourtant humainement revêtu de toutes les garanties de véracité désirables, et — *b*) qui a enseigné une morale plus haute que celle de Socrate. — *c*) Et cependant, si la philosophie est la science des choses divines et humaines par leurs causes suprêmes, il faut citer parmi les philosophes Celui qui nous a dit le dernier pourquoi des choses. — *d*) Si la philosophie consiste à connaître Dieu et à nous connaître nous-mêmes, il faut invoquer en philosophie l'autorité de Celui qui mieux que tout autre nous dit ce qu'est Dieu, ce que doit être l'homme, et quels doivent être les rapports de l'homme avec Dieu. — *e*) Enfin l'auteur se scandalise de voir ces philosophes méconnaître une forme de pensée (la forme symbolique) si chère au cœur de Notre-Seigneur.

La *Réponse* à ces différents étonnements se trouve dans les tout premiers éléments de philosophie et de théologie. Rappelons en effet à M. Anizan *a*) que le témoignage de Notre-Seigneur est *divin* et non humain, bien qu'il soit homme, car les actions appartiennent aux personnes et non aux natures (actiones sunt suppositorum) ; or en Notre-Seigneur il n'y a qu'une seule personne qui est *divine*. — *b*) La philosophie mentionne Socrate parce que sa morale est *naturelle* et à ce titre lui appartient ; la morale de Jésus, au contraire, est essentiellement *surnaturelle* et pour cette raison a sa place ailleurs qu'en philosophie. — *c*) La philosophie est sans doute la science des choses divines et humaines par leurs causes suprêmes *rationnelles* ; au-dessus d'elles il y a, dépassant infiniment la philosophie, les causes suprêmes *surnaturelles* ; Jésus nous dit le dernier pourquoi *surnaturel* des choses, mais Dieu, qui donne le dernier pourquoi *naturel* des choses, n'est pas Dieu en tant qu'il est un et Trine, auteur de la surnature et de la grâce que la philosophie ignore, mais en tant qu'auteur de la nature connu seulement analogiquement par la raison. — *d*) Jésus nous a certes fait connaître mieux que quiconque de Dieu ce qui n'est connaissable que par *révélation*, et les rapports de *Fils à Père* que les hommes doivent avoir avec lui ; mais la philosophie n'accepte et ne peut accepter le témoignage de Celui qui nous fait pénétrer dans « *le sein du Père* » et n'a à connaître que les rapports de *créatures à Créateur* seuls accessibles à la raison. — *e*) Le symbole étant, de l'aveu de M. Anizan, *une forme de la pensée*, ressortit non à la philosophie qui n'en étudie que les *actes*, mais à la *littérature*.